



NEUE FOLGE DER REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE
DER GANZEN FOLGE NEUNUNDSIEBZIGSTES JAHR

Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Vincenz von Lerin

INTERNATIONALE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

BERN · BEI STÄMPFLI + CIE AG

ZWEIUNDSECHZIGSTES JAHR

Inhaltsverzeichnis

62. Jahrgang 1972

Der ganzen Folge 79. Jahrgang

Aufsätze

Dokumente und Briefe:

Kirchliche Chronik

Bibliographie

Mitarbeiter des 62. (79.) Jahrganges

Die orthodoxen Kirchen

LXV[1]

Geo Widengren
(Uppsala)
zum 24. April 1972
in Dankbarkeit und Freundschaft

Die Vorarbeiten für das **gesamtorthodoxe Konzil** gehen nur langsam voran, und der Termin seines Zusammentritts verschiebt sich immer mehr in die Zukunft. Dementsprechend betonte Metropolit Chrysostomos bei der Eröffnung einer weiteren Sitzung des vorbereitenden Ausschusses in Chambésy bei Genf (16. bis 28. Juli), gegenüber einem Drängen nach spektakulären Fortschritten gelte es, das Volk für die Idee des Konzils zu gewinnen und den Weg der Kirche mitzugehen, die sich für eine sorgfältige Vorbereitung entschieden habe, wie sie dem Gegenstand entspreche. Bei der Auswahl und der Bearbeitung der Themen müsse bis zum Grund gegangen und bei ihrer Behandlung sollten nicht nur Privatmeinungen vertreten werden. Vielmehr habe die Behandlung in «aufbauendem, gerechtem und objektivem» Sinne zu geschehen. Das dürfe freilich nicht bedeuten, dass die vorbereitenden Arbeiten zu sehr verschleppt würden. Angesichts des bisherigen, langsamen Fortschritts habe man auf eine

---

[1] Alle **Daten** werden im **gregorianischen Stil** gegeben. – Wird im Text und in den Anmerkungen **bei Daten** keine Jahreszahl genannt, so ist stets **1971** zu ergänzen:

Verzeichnis der Abkürzungen: IKZ 1971, S. 1, Anm. 1.

Tagungen zu ostkirchlichen Fragen: Südosteuropa-Seminar der Theologischen Fakultät Heidelberg im Zusammenwirken mit der Benediktinerabtei Stift Neuburg, 11. bis 26. Sept. // Dozententagung des Ostkirchen-Instituts der Universität Münster unter Leitung von Prof. D. Dr. Robert Stupperich, 14. bis 16. Okt. // 1. Vollversammlung der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, Wien 22. bis 26. Sept. unter Leitung von Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Willibald Plöchl // 18. Liturgische Studienwoche im Orthodoxen St.-Sergius-Institut in Paris 29. Juni bis 2. Juli: Ir. 64/III, S. 421/24.

Literatur zur Orthodoxie allgemein: K. Ch. Felmy e. a.: Symbolik des orthodoxen Christentums und der kleineren christlichen Kirchen in Ost und West, Tafelband zu Band X und XI des Textwerkes, Stuttgart 1968. Anton Hiersemann. 152 S., 105 Abb. // Arch. Cyprien (Kern): Zolotoj věk svjatootečeskoj pis'mennosti (Das Goldene Zeitalter der Kirchenväter-Literatur), Paris 1967. YMCA Press. 180 S.

Gerasimos Saphiris: Die Entwicklung des Charismas in den verschiedenen Riten des Ostens. Die Bedeutung der Firmung vor und nach der Taufe, in Ky N.F. XI/1, 1971, S. 1–20 // Bischof Athanasios: O pominovenii... (Fortsetzung; vgl. IKZ 1971, S. 121, Anm. 1), in: VRZEPĖ 73/74, Jan./Juni, S. 91–111 (Ende des 2. Kapitels)

Das heidnische und das christliche Slaventum. Acta Congressus intern. hist. Slavicae Salisburgo – Ratisbonensis, anno 1967 celebrati, Band II/1: Das heidnische Slaventum; Band II/2: Das christliche Slaventum, Wiesbaden 1969/70. Otto Harrassowitz. 173 + 8 Tafeln, 205 S. (Annales Inst. Slavici, 5 und 6) // Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann, hrsg. von E. Chr. Suttner und Coelestin Patock, Würzburg 1971. Augustinus Verlag. Etwa 500 S. (= Das östliche Christentum, Heft 25).

Verkürzung der Themenliste gedrungen. Als solche wurden nun die folgenden ins Auge gefasst: 1. die göttliche Offenbarung und ihre Ausdrucksform zum Heile des Menschen; 2. die Teilnahme der Laien am kirchlichen Leben; 3. eine Neubelebung des Fastens; 4. Ehehindernisse; 5. das Osterdatum; 6. die Ökonomie und ihre Grenzen sowie die Akribie. Es liegt wohl gleichfalls im Sinne einer Beschleunigung, wenn man dem ökumenischen Patriarchen vorgeschlagen hat, für Juli 1972 eine erste «vorkonziliare» Konferenz einzuberufen, um dadurch aus dem unverbindlichen Stadium herauszukommen[2].

In der **russischen**[3] Kirche lassen sich nach der Wahl des Patriarchen Poimén (vgl. IKZ 1971, S. 120f.) neue Entwicklungen noch nicht erkennen. Aus der Tatsache, dass er in seinem Vortrag während des Wahlkonzils nur fünf Mönchs- und fünf Nonnenklöster innerhalb des Rätebundes (von diesen zwei in Kiev, eines in Estland, eines in Wolhynien sowie eines in der Karpaten-Ukraine) genannt hat (wozu vier Klöster im Ausland kommen), schliesst man, dass sich deren Zahl von 69 (wie in einer amtlichen Verlautbarung 1958 angegeben) auf diese Zahl vermindert hat. Man erfuhr auch, dass Geistliche ausser durch ein Studium an Seminaren und Akademien auch durch Fernunterricht, durch Teilnahme an kurzen Ausbildungskursen oder sogar unter Laien gewonnen werden, die sich in der Seelsorge ausgezeichnet haben[4].

---

[2] E Sept. 501/6; OSt III 16/20; IV 18/25 (weithin nach einer Sondernummer der Zeitschrift «Episkepsis» 41 [2. XI.]); Ir 64/III, 1971, S. 381.

[3] Literatur zur **russischen** Kirche: J.L. Semanitzky: The holy days of the Russian Orthodox Church..., Connecticut 1966. Russian Orthodox Laymen's League of Connecticut. 159 S. // Konrad Onasch: Gross-Nowgorod und das Reich der Hl. Sophia, Leipzig 1969. Koehler und Amelang. 204 S., 66 Abb. // V. N. Lazarev: Theophanes der Grieche und seine Schule, Dresden 1968. VEB Verlag der Kunst. 285 S., 166 Abb. // L. A. Uspenskij: Iskusstvo XVII věka. Rassloenie i otchod ot cerkovnogo obraza (Die Kunst des 17. Jahrhunderts. Aufgliederung und Abwendung vom kirchlichen Vorbild), in VRZEPÉ 73/74, Jan./Juni, S. 47/90 // Hilarion Petzold: Bruchstücke eines unveröffentlichten Briefwechsels von Nikolaj Berdjaev, in Ky N.F. XI/1, S. 21–50.

Local Council of the Russian Orthodox Church, als «Informacionnyj Bjulleteń» = «Bulletin d'Information» vom Moskauer Patriarchat hrsg., Moskau 1971. // Prazdnovanie 50-letija Patriaršestva v Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (Feier der 50jährigen [Wiederherstellung des] Patriarchats in der Russischen Orthodoxen Kirche, Sondernummer des Ž (1971), 128 S., 12 Tafeln // Bogoslovskie Trudy (Theologische Arbeiten) VI, hrsg. vom Moskauer Patriarchat, Moskau 1971. 240 S. (*Inhalt.* Erzbischof Anton [Mel'nikov]: Aus der Geschichte der Evangelien // K. E. Skurat: Die Soteriologie des Hl. Irenäus von Lyon // Sergej Mansurov: Skizzen aus der Kirchengeschichte // I. V. Popov: Der hl. Hilarius, Bischof von Poitiers // Die theologischen Gespräche zwischen der evangelisch-lutherischen und der russischen orthodoxen Kirche, III. Sitzung // Miszellen // Bibliographie) // Die innerkirchliche Krise in der Sowjetunion, in HK Aug. 374/78 // I. Ogryzko: La scuola e l'educazione atea in Russia, Brescia 1968. La Scuola Editrice. 156 S.

Pater Johann Chrysostomus OSB: Das Problem der Ehe bei den russischen **Altgläubigen,** in «Ostkirchliche Studien» XX/2–3, Sept., S. 130/58.

Der russische Kirchengeschichtschreiber Igor Smolitsch ist am 2. Nov. 1970 71jährig in Berlin gestorben: Ky N.F., XI/1, 1971, S. 58f.

[4] Poiméns Predigt vom 3. Juni wird in Ž Sept. 10/12, die Rede beim Empfang nach der Inthronisation ebd. 13/15 abgedruckt. – Die Inthroni-

Von den Hintergründen der Synode erfuhr man im Westen durch einen Bericht des Erzbischofs Basíleios (Krivošein) von Brüssel und Belgien nach seiner Rückkehr. Er sagte, nach einem längeren Hin und Her habe man es für richtiger gehalten, den neuen Patriarchen in offener Abstimmung wählen zu lassen (er selbst sei anderer Meinung gewesen). Mit der Leitung der Gemeinde durch einen Kirchenrat von 20 Laien unter Ausschluss des Geistlichen, wie er seit 1961 vom Staat durchgesetzt worden sei (vgl. IKZ 1962, S. 171), habe man sich angesichts des Gesetzes aus dem Jahre 1929 abfinden müssen; eine Minderheit habe sich gegen diese Regelung gesträubt, da sie die kanonischen Vorschriften verletze. Auf jeden Fall müsse trotz der jetzigen Regelung eine bessere Lösung angestrebt werden. Hier und in Fragen der «Friedenspolitik» gebe es – anders als vielfach sonst – Unterschiede zwischen den Bischöfen, wie das auch während der Synode zum Ausdruck gekommen sei. Auch in der Haltung gegenüber auslandsrussischen Kirchen (der Jordanviller Jurisdiktion) hätten sich gegensätzliche Meinungen bemerkbar gemacht. Die Frage eines regelmässigen Zusammentritts der Synode sei nicht behandelt worden[5].

Absolventen der Geistlichen Akademien sollen nach einer Mitteilung des Patriarchats-Exarchen in den Vereinigten Staaten, Makarios, an der Universität von Michigan in einer universitären Akademie zusammengefasst und in Liturgie, Patristik und homiletischer Theologie fortgebildet werden. – Die theologischen Ausbildungsstätten werden im Augenblick von etwa tausend Studenten besucht; etwa 3000 weitere haben den Wunsch nach einem theologischen Studium zum Ausdruck gebracht[6]. Die Zeitschrift des Patriarchats berichtet weiterhin von vielen Visitationsreisen der Bischöfe während der letzten Monate[7].

Am 9. September wurden fünf Bischöfe zu Erzbischöfen erhoben. – Am 25. Juli wurde der Sekretär (seit 1966) der Bistumsverwaltung Žitómir, Orestes Nikolaevič Byčkovskij, zum Bischof von Kursk und Bělgorod ernannt; die Weihe erfolgte am 28. Juli[8].

---

sation wird ebd. 16/27, die ganze Synode Ž Okt. 4/10, 13/17 beschrieben; vgl. auch HK Juli 310/12; Hermann Pörzgen in FAZ 18. XII., Beilage S. 3.

[5] O h 35 (1971), S. 28/39; 36 (1971), S. 18/24; G Okt. 249 f.; Vers l'unité chrétienne Sept./Okt. 291/95 (nach einem Interview mit Epískepsis).

[6] O h 35 (1971), S. 34 f.

[7] Ž passim.

[8] Ž Okt. 1. – Ž Sept. 30/34 (mit Bild).

Orestes, *Ivanoviči/Kr. Krasnoarmejsk, Bez. Žitómir 26. XII. (Stil?) 1893, stud. in Žitómir,

Eine Abordnung amerikanischer Religionsgemeinschaften unter Leitung eines Rabbiners glaubte nach ihrer Rückkehr eine gewisse Besserung der Lage der Christen des Rätebundes zu erkennen; vor allem mache sich in der Jugend – zum Teil in bewusster Ablehnung des materialistischen Staates – eine religiöse Bewegung bemerkbar, doch sei das Judentum von dieser Besserung bisher nicht betroffen worden. Die Zahl der Orthodoxen des Landes wird auf 40 Millionen, der Baptisten auf 5, der Juden auf 3,5 und der römischen Katholiken (besonders im Baltenlande) auf 1,2 Millionen geschätzt (wobei offenbar bei den Orthodoxen nur praktizierende Christen gemeint sind). In Moskau könne man mit 7000 **Katholiken** rechnen, für die in der Moskauer St.-Ludwigs-Kirche die Messe gelesen werde. (Für die amerikanischen Katholiken dort ist seit Herbst der Assumptionisten-Pater Joseph A. Richard als Geistlicher und Apostolischer Administrator tätig; sein Vorgänger Louis A. Dion habe das Land 1968 verlassen[9].) – Etwa 2000 litauische Katholiken haben sich in einem Offenen Brief über mangelnde Religionsfreiheit in ihrer Republik und über die Behinderung ihrer Gottesdienste beschwert. Ende August klagte der Bischof der auslandsrussischen Kirche in einem «Appell an die Christen der Freien Welt» den Rätebund der Folterung und «Zwangseinweisung» von Christen in Heilanstalten an. Man besitze erschütternde Unterlagen über diese Massnahmen bis in die jüngste Zeit[10].

Als Bestätigung einer zunehmenden – oder mindestens nicht abnehmenden – Religiosität darf auch die Tatsache gewertet werden, dass am 18. August die amtliche Zeitung «Pravda» und wenig später die staatliche Jugendorganisation «Komsomol» eine verstärkte atheistische Propaganda und eine völlige Zurückhaltung der Parteimitglieder und der Komsomol'cen von der Teilnahme an religiösen Feiern gefordert haben[11].

---

dort 1915 Geistlicher, 1922 Witwer, seit 1947 leitender Geistlicher verschiedener Kirchen, 1964 Bischof von Smolénsk und Dorogobúž, trat nach neun Tagen wegen Krankheit zurück.

Der am 28. Mai verstorbene Erzbischof **Anton von Wilna** (vgl. IKZ 1971, S. 123) hiess eigtl. Michail Antónovič Varžánskij, * im Gouv. Žitómir (Ort und Zeit nicht angegeben), Sohn eines Psalmsängers, stud. in Žitómir, wandte sich dann der Neurologie zu und besuchte die Historisch-philologische Fakultät in Dorpat, seit 1922 Psalmsänger in Wolhynien, 1937 ebd. Gemeindepriester, 1941 Witwer, seit 1946 Geistlicher in Dresden, Jan. 1962 Rektor des Geistlichen Seminars in Odessa, 1963 Mönch und Erzbischof von Wilna und Litauen: StO Okt. 25/27 (mit Bild).

[9] NYT 24. VII.; Cath. Standard 29. VII. – Ebd. 24. VI., S. 5.

[10] W 27. IX., S. 2. – PrR 14. VII., S. 3; 27. VIII, S. 1; FAZ 31. VIII., S. 6.

[11] W 19. VIII., S. 1f.; 23. XI., S. 6.

Trotz allen Verfolgungen und Behinderungen setzt sich der vielfach aus Deutschen bestehende «Rat der Kirchen der Evangeliums-Christen und der **Baptisten**»[12], der sich um 1962 von dem staatlich anerkannten «Gesamt-Unionsrat der Evangeliumschristen und Baptisten» abgespalten hatte, für eine völlige Freiheit jeglicher religiösen Betätigung ein. Vor allem in Mittelasien, besonders in Tāǧīkistān, setzte er seine Wirksamkeit fort[13].

Die Zahl der **Juden**, denen die Auswanderung aus dem Rätebunde erlaubt wurde, hatte im Laufe des Jahres 1971 abgenommen, war aber gegen Ausgang 1971, vielleicht unter dem Einfluss des Drängens ausländischer Organisationen und Gruppen, erhöht worden, so dass nun eine steigende Anzahl von Angehörigen dieses Bekenntnisses den Rätebund verlassen kann. Von ihnen reist aber nur ein Teil über Wien nach Israel weiter; andere bleiben in Europa oder gehen nach Amerika. Eine Anzahl von Neueinwanderern, besonders aus Georgien, soll Ende November freilich um die Erlaubnis zur Rückkehr in ihre Heimat gebeten haben[14]. – Der einzige Rabbiner (seit 1957) für die 252000 Juden Moskaus (nach der Volkszählung von 1970), von denen etwa 12500 die Synagoge besuchen sollen, Jĕhūdā Leib Levin, ist am 17. November 76jährig an einem Herzleiden gestorben[15].

Am 26./27. Juni fand in Frankfurt eine Synode für die west**europäischen** Gemeinden der **russischen Auslandskirche** (Jordanviller Jurisdiktion) unter Leitung des Metropoliten Philaret statt. Sie befasste sich vor allem mit praktischen Fragen der bischöflichen Arbeit; der Metropolit versprach, sein Wirken im bisherigen Sinne weiterzuführen. – Am 26. Juni wurden für die westeuropäische Metropolitie der orthodoxen Kirche russischen Ursprungs unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats und unter Leitung des Erzbischofs Georg (Tarásov) fünf Hilfsbischöfe geweiht, darunter Archimandrit Aleksandr Semënov-Tjanšánskij aus Paris, der als Bischof von Zila mit der religiösen und theologischen Erziehung betraut wurde; Archimandrit Roman Zólotov aus Nizza als Bischof von Keramoi für die Seelsorge in Südfrankreich; Erzpriester Stefan Timčenko, Geistlicher in Stockholm, als Bischof von Patara für die Seelsorge in Schweden. Mehrere der neuen Bischöfe sind schon über 70 Jahre alt. – Am 3. Oktober fand in der Evangelischen Akademie für Schleswig-Holstein in Bad Segeberg ein orthodoxer Kirchentag unter dem Motto «Das Leid und seine Überwindung» statt. – Zu Weihnachten wurde Archimandrit Serafim Rodiónov, Erzpriester in der russisch-orthodoxen Auferstehungskirche in Zürich (unter der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats), in Leningrad zum Bischof dieser Stadt geweiht. – Ende Oktober wurden aus den Ausstellungsräumen einer Amsterdamer Buchhandlung

---

[12] **Literatur zu den Baptisten:** S. I. Derišev: Baptizm i baptisty (Der Baptismus und die Baptisten), Ak. Nauk BSSR, 1969 (sucht vom parteiamtlichen Standpunkt aus die Gründe für das Fortleben baptistischer Gemeinden zu finden) // P. Harang, p.s.s.: Conflit en U.R.S.S. entre le gouvernement et un groupe de baptistes, in Ist. 1971/II, S.196/203.

Weiteres: Anatolij Vasil'evíč Bělov: **Adventizm,** Moskau 1968. Iz-vo političeskoj literatury. 231 S. (Sovremennye religii) (Darstellung aus staatlicher und atheistischer Sicht) // George Woodcock und Iwan Avakumovíc: The **Doukhobors,** London 1968. Faber and Faber. 382 S.

[13] NYT 23.V.

[14] NYT 3., 26., 27.VI.; Catholic Standard 22.VII., S.2; NYT 27.VII., 21., 29.IX., 3., 4., 7.X.; W. 21.X., S.26; 30.XI., S.7; FAZ 5.I.1972, S.2.

[15] NYT 18.XI, S.48 M; FAZ 19.XI., S.2. – Zur Zahl der Juden vgl. NYT 27.VI.

etwa 60 Ikonen aus dem 18. und 19. Jahrhundert im Werte von 170000 DM gestohlen. Ende Dezember brachte ein römisch-katholischer Pfarrer in Westberlin 13 Ikonen, die ihm aus einem Ikonen-Diebstahl in Berlin-Wilmersdorf (im April) übergeben worden waren, in die Kirche zurück[16].

In einem längeren Schreiben wandte sich am 31. Mai der (damalige) Moskauer Patriarchatsverweser Poimén gegen die Wiederaufnahme des russischen Erzbischofs Georg (Tarásov) in Paris unter Konstantinopler Jurisdiktion. Umgekehrt verwahrten sich die Bischöfe der griechischen Landeskirche am 23. März gegen die von Moskau verliehene Autonomie der unabhängigen Kirche russischen Ursprungs in Amerika, die sich jetzt «Orthodox Church in America» nennt.

Am 8. September hielt die russische Auslandskirche (Jordanviller Jurisdiktion) in Montreal **(Kanada)** eine Landessynode ab. Der dieser Kirche angehörende Erzbischof Leontios von Buenos Aires, **Argentinien,** Chile, Paraguay und Uruguay ist am 2. Juli in Buenos Aires an einem Herzschlag gestorben. Bischof Theodosios von Melbourne wurde zum Primas von **Australien** und **Neuseeland** ernannt, dem als Vikar Bischof Konstantin von Brisbane zur Seite steht. – Eine Reihe orthodoxer Studenten des St.-Vladimir-Seminars in Brookline (Mass.) verbrachte den Sommer auf einer Volksmission in Alaska. Die «Orthodoxe Kirche in **Amerika**» (OCA) unter Metropolit Irenäus, die früher unabhängige russische Kirche, hielt vom 19. bis 21. Oktober eine zweite allamerikanische Synode in South-Canaan/Pa. ab. Sie beschloss die Aufnahme einer der beiden albanischen Landeskirchen Amerikas (vgl. unten Seite 13), strebte eine Verbesserung der Beziehungen zur griechischen Erzdiözese an (die ihre Umbenennung nicht anerkannte; vgl. oben S. 6), lehnte eine Teilnahme weiblicher Abgeordneter an der Synode ab und nahm neue Statuten an. Etwa 125 Pfarreien dieser Gruppe benützen den «Revidierten Julianischen Kalender» (der Weihnachten am 25. Dezember feiert). An der Synode nahmen sieben Erzbischöfe (darunter der rumänische Valerian; vgl. unten S. 10) und drei Bischöfe teil. Die nächste Synode soll 1973 in einer Stadt im Osten der Vereinigten Staaten stattfinden. – An der Militärakademie von West Point werden durch Geistliche dieser Kirche regelmässig orthodoxe Gottesdienste abgehalten[17].

---

[16] PrR 14. VII., S. 13. – Ir. 64/III, 1971, S. 405 (zu den beiden übrigen Bischöfen vgl. IKZ 1971, S. 126). – Orth. Rundschau 1971/III, S. 7; 1971/IV, S. 14/17. – FAZ 30. XII., S. 4. – 2. XI., S. 7. – 30. XII., S. 7.

Gernot Seide: Die russisch-orthodoxe Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in «Ostkirchliche Studien» XX/2–3 (Sept.), S. 159/84 (vgl. HK Okt. 504). (Es gibt etwa 71800 in Deutschland lebende Orthodoxe, darunter etwa 60000 nicht-deutsche Flüchtlinge. Das Erzbistum des Moskauer Patriarchats in Westdeutschland wird von der Jordanviller Jurisdiktion als Bedrohung empfunden.)

[17] Ž Juli 2 f. (vgl. dazu IKZ 1971, S. 126). – E Aug. 449/57; 476/80. – PrR 28. V., S. 14; Solia 24. X., S. 5. – PrR 28. VII., S. 2f. (mit Bild). – Solia 6. VI., S. 5. – Ebd. 26. IX., S. 5; 10. X., S. 4ff. – Solia 7. XI., S. 3f. – Ebd. 21. XI., S. 5.

Leontios, *7. VIII. (Stil?) 1907 (wo?), 1925 Mönch im Kiever Höhlenkloster, 1941 Bischof von Žitómir, verliess die Stadt im Nov. 1943 und floh über mehrere Stationen nach Paraguay, dann nach Chile, Nov. 1969 leitender Erzbischof der Diözese Argentinien.

Der Metropolit der **ukrainischen** autokephalen Kirche (UAPC) im Exil, Mstysláv (Skrypnik), besuchte vom 17. Juni an Gemeinden in Europa, darunter Karlsruhe, und hielt zu Bradford (England) sowie in Paris und London Synoden bzw. Gemeindeversammlungen ab; dann machte er vom 6. bis 9. Juli dem ökumenischen Patriarchen seine Aufwartung und nahm schliesslich an der 50-Jahr-Feier der Kirchlichen Organisation in Australien teil. Aus diesem Anlass wurde am 15. September ein Aufruf der Kirche mit Hinweisen auf die Zeit der Unabhängigkeit der Ukraine erlassen[18]. – Am 1. September starb der ehemalige (1941–1944) Erzbischof von Krakau und des Lemkenlandes, Palladios, nach neunjährigem Krankenlager in Woodlawn bei Neuyork[19]. – Im Herbst wurden in Wiesbaden, Marburg und Darmstadt 70 Grossaufnahmen von ukrainischen Kirchen und Schlössern gezeigt, bei denen gleichzeitig die Restaurierungskunst im Rätebunde vorgeführt wurde[20].

Trotz wiederholten einschlägigen Anträgen lehnte der Vatikan Ende September die Erhebung der **uniert-ukrainischen** Kirche zu einem besonderen Patriarchat ab. Dieses Vorgehen wird Kardinal Josef Slipýj gegenüber mit geschichtlichen, geistlichen, kanonischen und pastoral-theologischen Gründen erklärt. Die Bedenken des Papstes sollen auch durch die Befürchtung begründet sein, dass im Falle einer Annahme der Druck auf die (amtlich unterdrückte) unierte Kirche im Rätebund sich steigern könne. Gegen diese Haltung legte Kardinal Slipýj am 23. und 24. Oktober auf der Weltbischofskonferenz in Rom Verwahrung ein; der Vatikan kümmere sich aus kirchenpolitischem Opportunismus nicht um das Schicksal der unierten Ukrainer. Der Kardinal teilte am 1. November mit, dass er 15 der im Exil lebenden 20 Bischöfe unter Umgehung zweier schriftlicher Verbote des Papstes zu einer «kleinen Synode» zusammengerufen habe, die am 31. Oktober in der neu

---

Lit.: K. E. Skurat: Avtokefal'naja Pravoslavnaja Cerkov' v Amerikě (Die autokephale Orthodoxe Kirche in Amerika), in Ž Mai 50/54 // Yearbook and Church Directory of the Orthodox Church in America, 1971, Neuyork 1971. Orth. Ch. in Am. 368 S.

[18] RC Juli/Sept., S. 11/14 und Beiblatt; Okt./Dez. 2/4 (mit einschlägigen historischen Nachrichten S. 4/15).

Lit.: Robert Stupperich: Der Anteil der Kirche beim Anschluss der Ukraine an Moskau (1654), in: Kirche im Osten XIV (1971), S. 68/82 // V. Potijenko: Vidnovlennja ijerarchiï Ukraïnśkoï Pravoslavnoï Avtokefal'noï Cerkvy (Die Erneuerung der Hierarchie der Ukrainischen Orthodoxen Autokephalen Kirche), Neu-Ulm 1971. 68 S.

[19] **Palladios,** eigtl. Petro Vydybyda-Rudenko, *Vinnica 1894, stud. Mathematik und Physik in Kiev, stellvertretender Finanzminister in der unabhängigen ukrainischen Regierung, 1921 Geistlicher in Wolhynien, 1935 Mönch und Archimandrit; lebte seit 1944 in Deutschland, seit 1951 in Amerika: RC Okt./Dez. 17 (vgl. IKZ 1942, S. 171).

Der am 15. März verstorbene Bischof **Donat** (vgl. IKZ 1971, S. 128), eigtl. Dmytro Burtan, *Petrašivka bei Kiev 8. XI. 1894, stud. in Kiev, arbeitete vor dem Zweiten Weltkrieg in einer Kolchose, 1940 Witwer, 1943 in der Emigration, 1944 in Sambor (Galizien) zum Priester geweiht, als solcher im Lager Ellwangen tätig, wanderte 1950 nach Australien aus, dort an verschiedenen Orten als Geistlicher tätig, 1955 in den Vereinigten Staaten zum Bischof geweiht, trat im gleichen Jahre der Jurisdiktion der UAPC bei und wirkte in Amerika, seit 1965 Vikarbischof in Australien, 31. I. 1966 Bischof: RC Juli/Sept. 17f.

[20] FAZ 26. XI., S. 2.

geweihten uniert-ukrainischen Kirche des hl. Sergius in Rom zusammentrat. Diese Versammlung erklärte an Allerseelen dem Papst gegenüber ihre Liebe, Verehrung und Ergebenheit; eine Auflehnung gegen ihn sei nicht geplant. Man erklärte, Papst Paul VI. habe seine Zustimmung zur Synode auch deshalb nicht gegeben, weil die Gläubigen in Galizien nicht angemessen vertreten sein könnten[21].

Am 25. Mai wurden John Stock und Basil H. Losten in Philadelphia **(Vereinigte Staaten)** zu uniert-ukrainischen Bischöfen geweiht[22].

Anstelle der in Los Angeles gedruckten **estnisch**-orthodoxen Exilzeitschrift Jemala Obliga erscheint nun die Zeitschrift Usk ja Elu (Glaube und Leben) in Stockholm[23].

Von 1972 an wird die **polnische** orthodoxe Kirche als Amtsblatt die Zeitschrift «Wiadomości Kościoła Prawosławnego» (Nachrichten der orthodoxen Kirche) herausbringen[24].

Die **tschechoslowakische** orthodoxe Kirche gibt drei Zeitschriften heraus: 1. Hlas pravoslaví (Die Stimme der Orthodoxie); 2. Odkaz Cyrila a Metoda (Vermächtnis Kyrills und Methods); 3. Zapovit sv. Kirila i Mefodija (dasselbe auf ukrainisch), daneben einen Jahreskalender. Die Kirche leidet weiterhin unter Priestermangel. Im August besuchte eine Priesterabordnung heilige Stätten im Rätebunde. Im gleichen Monat weilte eine Abordnung der griechischen orthodoxen Kirche in Prag[25].

Während in **Rumänien**[26] seit dem Sommer 1971 wieder ein stark parteigebundener kulturpolitischer Kurs herrscht[27], ist es dem Patriarchen Justinian bisher gelungen, das Leben der Kirche einigermassen intakt zu wahren. Das beruht einem griechischen Bericht zufolge auf dem Geschick des Patriarchen, dem es gelungen sei, die materiellen Grundlagen der Kirche unter dem kommunistischen Regime einigermassen sicherzustellen. In Buka-

---

[21] NYT 26. IX. – NYT 1., 2. XI.; W 25. X., S. 1; 2. XI., S. 1; 3. XI., S. 6f.

Lit.: Johannes Madey: Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte der ukrainischen und weiss-ruthenischen Kirche, München 1969. 239 S., 48 Tafeln (Coll. Ukr. Univ., Monographien 15) // W. Lencyk: The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I, Rom 1966. Ed. Cath. Univ. Ucrainorum S. Clementis Papae. 148 S.

[22] Solia 4. VII., S. 5.

[23] Ebd.

Lit. zur finnischen Kirche: Angaben über das Kloster Neu-Valamo (mit wenigen, sehr alten Mönchen) in Ir. 64/III, 1971, S. 406f.

[24] E Okt. 582.

[25] Ök. Nachr. aus der Tschechoslowakei April 9/11; Sept. 5/7.

Lit.: M. Lacko: Het herstel van de grieks-katholieke kerk in Tsjechoslowakije, in CO 23/IV (1971), S. 229/55 // Gabriel Patacsi: Die **ungarischen** Orthodoxen, in OSt 1971/III, S. 21/26.

[26] **Lit.:** Ioan I. Rămureanu: Der Beitrag der Theologen und Historiker der rumän. orth. Kirche zur Kenntnis von deren kirchengeschichtlicher Entwicklung (rumänisch), in Ortodoxia Jan./März 11/26 // Ioan Zăgrean, Nicolae Mladin: Studii di teologie morală, Hermannstadt 1969. Editura şi Tipografia Arhiepiscopei. 387 + 21 S. (vgl. MA Jan./Feb. 178/85).

[27] FAZ 22. VII., S. 2.

rest hat er eine kirchliche Druckerei (Offset, Klischee) eingerichtet. Eine Anstalt für kirchliche Kunst befindet sich in einem alten Kloster. Ein anderes, Plobuiţa, erzeugt monatlich 800 kg Weihrauch. Nonnenklöster stellen Webereien und Ikonen her; ein Teil der Gewebe ist zur Ausfuhr bestimmt. Das Patriarchat ist baulich ausgestaltet worden. Es gibt dort 30 Gästezimmer, eine Bibliothek und eine Klinik. Das Büro des Patriarchats arbeitet unter Aufsicht des Patriarchen. Als kennzeichnend für die rumänische Kirche und innerhalb der griechischen Landeskirche nachahmenswert werden genannt: 1. die Verwendung von Mönchen und Nonnen im kirchlichen Dienst; Laien, die Familienrücksichten zu nehmen haben, findet man selten. Hierbei mache sich die Zuneigung des Patriarchen zum Mönchtum geltend; 2. die Übernahme einer besonderen kirchlichen Aufgabe durch jedes der Klöster (Hagiographie, Weberei, Holzschnitzerei). Den mönchischen Genossenschaften sind bestimmte Aufgaben wie die Leitung von Waisenhäusern, von Altersheimen, die Ausbildung von Fürsorgern oder von Volksmissionaren übertragen; 3. überall sei ein Gefühl der kirchlichen Einheit und eine einheitliche Leitung kirchlicher Arbeit spürbar; 4. die kirchliche Entwicklung, besonders in der Leitung der Gläubigen, zeuge von einer ausserordentlichen geistigen Kraft. Freilich müsse die Kirche in der jetzigen Lage für die Aufrechterhaltung ihrer wirtschaftlichen Selbständigkeit manche Zugeständnisse machen[28].

In der letzten Zeit sind zwei neue Kirchen (in Dileul Vechi und in Racoviţa [Kreis Mureş; Valea Oltului]) eingeweiht worden. Ende Oktober erhielt die Kirche den Besuch des Alexandriner Patriarchen Nikolaus VI[29].

An Weihnachten ernannte der Papst Anton Jakob zum Titularbischof von Astigi und zum Coadiutor mit dem Recht der Nachfolge für das **unierte** (1948 amtlich aufgehobene) Bistum Klausenburg in Siebenbürgen[30].

---

[28] Christodulos K. Paraskevaïdis: Die Orthodoxe Kirche Rumäniens (griech.), in E Dez. 676/79.

Zur Situation der christlichen Kirchen in Rumänien, in HK Juli 321/25 (gute Übersicht über alle Bekenntnisse).

[29] MA Nov./Dez. 1970, S. 909/33. – P Okt. 481.

Zur Weihe Dr. Basileios Comans zum Bischof von Gross-Wardein (vgl. IKZ 1971, S. 130) vgl. MA Jan./Feb., S. 27/115; er besuchte alsbald Hermannstadt 26./28. II.: MA März/April 335/43.

Basileios * Deal/Bez. Klausenburg/Siebenbürgen 25. XII. 1912, Bauernsohn, stud. 1930–1935 in Hermannstadt und Klausenburg, 1936 Priester im Gemeindedienst in Siebenbürgen sowie Hochschulprofessor für Moraltheologie, 1947 Dr. theol., 1957 Erzpriester in Hermannstadt; verfasste mehrere theologische Arbeiten; 13. XII. 1970 Bischof.

[30] FAZ 27. XII., S. 4.

Zu diesem Bistum vgl. Oriente Cattolico, Vatikanstadt 1962, S. 282.

Für die 1500 orthodoxen Rumänen in **Schweden** soll eine eigene Pfarrei eingerichtet werden. – Vom 1. bis 5. Juli beging die unabhängige rumänische Kirche in **Amerika** unter Erzbischof Valerian ihren jährlichen Kirchentag in Vatra Românească/Grand Lake/Mich.; dabei wurde das Abkommen mit der «Orthodoxen Kirche in Amerika» über ihre Eingliederung (vgl. IKZ 1970, S. 209; 1971, S. 127) ratifiziert und die weitere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rate beschlossen. Ein Kirchenkalender soll parallel in rumänischer und englischer Sprache erscheinen; die Abgaben für die Kirche sollen erhöht werden. – Am 21. Oktober erfolgte die Grundsteinlegung einer neuen rumänisch-orthodoxen Kirche in Akron (Ohio)[31].

An der Wahl des neuen **bulgarischen**[32] Patriarchen Maxim(os) am 4. Juli (vgl. IKZ 1971, S. 131) beteiligten sich insgesamt zwölf Metropoliten, darunter zwei aus Amerika, vier leitende Staatsbeamte, der Rektor der Geistlichen Akademie sowie ein Vertreter des Geistlichen Seminars und der Abt von Bačkovo, ferner drei Geistliche und vier Laien aus jeder Diözese. Lediglich aus der Diözese Sofia kamen sechs Geistliche und acht Laien, die am 13. Juni nach einem feierlichen Gottesdienst im grossen Saal des Patriarchats (in welcher Weise?) bestimmt wurden. Die Diözese Gross-Tirnowa entsandte nur zwei Geistliche; es waren insgesamt also 35 Geistliche und 48 Laien. – Als Gäste waren bei der Wahl anwesend der russische und der rumänische Patriarch, der Katholikos von Georgien, die Metropoliten von Polen und der Tschechoslowakei sowie Vertreter anderer orthodoxer Kirchen und des Ökumenischen Rats. Maxim versprach in der Predigt nach seiner Wahl weitere Mitarbeit in der Ökumenischen Bewegung sowie in der «Christlichen Friedensbewegung»[33].

Im Juli erhielt die Hl. Synode zwei neue Mitglieder: Metropolit Sophronios von Dorostol und Červen sowie Metropolit Pankraz von Alt-Zagora, der anstelle des erkrankten Metropoliten Nikodem von Sliven Vorsitzender des Ökumenischen Ausschusses wurde. – Der Rektor (seit 1946) des Theologischen Seminars in Čerepiš, Bischof Tychon, trat mit

---

[31] Solia 21. XI., S. 1f. – Ebd. 18. VII., S. 1/5; 1. VIII., S. 1. – 21. XI., S. 1f.

[32] Ivan Sofranov, e.p.: Bulgarije (Nachruf auf Kyrill; 100jähriges Jubiläum des Exarchats), in CO 23/III, 1971, S. 180/85.

[32] Todor p. Todorov: Das kirchliche Bildungswerk des bulgarischen Exarchats (vor der Gründung des Patriarchats 1953), in DK Mai/Juni 14/58. // Robert Stupperich (Hrsg.): Kirche und Staat in Bulgarien und Jugoslawien. Gesetze und Verordnungen in deutscher Übersetzung, Witten 1971. Luther-Verlag. 56 S. (Schriftenreihe des Studienausschusses der EKU für Fragen der Orthodoxen Kirche, Heft 3).

[33] Eingehende Schilderung mit der Wiedergabe zahlreicher Ansprachen: CV 11. VII., S. 1f.; 11. IX., S. 1/64 (mit vielen Bildern); Ž Sept. 47/53; Okt. 44/56; E Aug. 467/71; P Okt. 496/98; Ir. 64/III, 1971, S. 403f.; OSt 1971/III, S. 42. – Wahl der Abg. in Sofia: CV 21. VI., S. 17.

Maxim(os), eigtl. Marin Najdenov Minkov, *Orešak 27. X. (Stil?) 1914, stud. in Sofia, 1941 Mönch, 1948–1953 Leiter des bulg. Klosterhofes in Moskau, dann Sekretär der Hl. Synode, 1956 Bischof, 1960 Metropolit von Loveč: Ž Sept. 47/49 (mit Bild).

70 Jahren in den Ruhestand und erhielt am 1. August den Prior des Klosters Bačkovo, Bischof Gerasimos von Braničevo, als Nachfolger. – Archimandrit Kallinikos wurde als Abt des Rila-Klosters abgelöst und zum Protosynkellos der Diözese Sliven ernannt[34].

Am 23. Mai erfolgte die Inthronisation des neuen (vgl. IKZ 1971, S. 131) Metropoliten von Widdin, Philaret. Zu seinem Protosynkellos wurde Archimandrit Sophronios, Lehrer an der Geistlichen Schule in Čerepiš, bestimmt[35]. – Am 24. Mai starb Bischof Simon von Trajanopolis, längere Zeit Rektor des pastoraltheologischen Instituts in Čerepiš und Redakteur der Zeitschrift «Duchovna Kultura» (Geistliche Kultur), im Alter von 70 Jahren. – Im Sommer beging die Kirche das 100jährige Bestehen des bulgarischen Exarchats. – Die Aufnahmebedingungen für die Geistlichen Seminare im Schuljahr 1971/72 haben sich nicht geändert: zugelassen sind 40 Kandidaten im Alter bis zu 17 Jahren und 20 zwischen 17 und 35 Jahren[36].

Die Synode der **serbischen**[37] Bischöfe im Kloster Ostrog (Montenegro), dann in Belgrad, vom 12. bis 20. Mai beriet über die religiöse Versorgung der Gastarbeiter in Europa, Amerika und Australien. Im Augenblick gibt es je sieben Priester in Deutschland, England und Australien, drei in Österreich und je einen in Brüssel, Paris und (seit 1970) in Bern. In Berlin wurde am 31. Oktober die serbische St.-Sabbas-Kirche am Südstern eingeweiht, die der Gemeinde von einer evangelischen Gemeinde überlassen worden ist. Vom 11. bis 14. September besuchte Bischof Lorenz von Westeuropa die neuerrichtete serbisch-orthodoxe Gemeinde in Hamburg, hielt anschliessend einen Gottesdienst in Schleswig und ver-

---

[34] CV 11. VIII., S. 12; OSt 1971/III, S. 43.

[35] CV 11. VIII., S. 1/11 (mit Bildern); OSt Okt. 54.

Philaret, eigtl. Slavčo Cekov Ignatov, *Vŭrbovec/Kr. Widdin 5. VI. 1921, trat 1939 ins Kloster, 1941 Mönch, 1942 Hierodiakon, stud. 1947/1951 in Sofia Theologie, 1953 Hieromonach und Vikar des Metropoliten von Sliven in Klein-Tirnowa, 1954 Archimandrit, 1956 Protosynkellos, 1961 Verwalter des Klosters Bačkovo, 1964–1968 Leiter des bulg. Klosterhofes in Moskau, 1968 Bischof und Vikar von Sliven.

[36] CV 11. VI., S. 11; 21. VI., S. 17 (mit Bild); Ir. 64/III, 1971, S. 404 f. – CV 21. VII., S. 1/8; 9. IX., S. 8f. – 11. VI., S. 11.

Simeon, eigtl. Dimitŭr Popantonov Conev, *Stefan Karadžovo/Elochovsko 8. X. (Stil ?) 1900, 1924 Mönch, 1931 Archimandrit, stud. an der Christkath.-theologischen Fakultät in Bern, dann Seminar-Prof., Protosynkellos der Diözese Dorostol-Červen, Rektor des Pastoral-Theologischen Instituts in Čerepiš, Prior des Klosters Bačkovo, Redakteur der Zeitschrift «Duchovna Kultura» (Geistliche Kultur) und Generalsekretär der Hl. Synode; 1953 Titularbischof; später erblindet.

[37] **Lit.:** Robert Stupperich (vgl. oben, Anm. 32) // Branko Cisarž (= Císař): Crkveno pravo I: Opšti deo i organizacija crkve (Kirchenrecht I: Allgemeiner Teil und Organisation der Kirche; Lehrbuch...), Belgrad 1970. 280 S. // Udruženje pravoslavnog sveštenstva Jugoslavije (Der Verband der orthodoxen Geistlichkeit Südslawiens), 1889–1969, Belgrad 1969. 478 S. // Pravoslavna Misao (Der orthodoxe Gedanke) XIII, 1/2, Belgrad 1970, 176 S., enthält vor allem dogmatische und national-kirchengeschichtliche Aufsätze, alle mit deutscher Zusammenfassung. Unter den kirchlichen Nachrichten finden sich getrennt solche aus der makedonischen Kirche (S. 158f.) // Neuausgabe des orthodoxen Gebetbuches (Molitvennik): Prav. 16. XII., S. 15 // Kalender für 1972: ebd. // Spiro Kulišić: Iz stare srpske religije (Aus der alten serbischen Religion: Neujahrswoche), Belgrad 1970. 176 S. Srpska Književna Zadruga.

anstaltete vom 17. bis 19. September eine serbische National-Synode für Westeuropa in Darmstadt[38].

Bischöfe und Priester in den einzelnen Diözesen **Südslawiens** entfalten weiterhin eine rege Tätigkeit, um die Verbindung zwischen Kirche und Volk zu festigen. Auf Initiative des Bischofs Johann von Šabac-Valjevo wurde in Valjevo eine «orthodoxe Volks-Universität» gegründet, an der seit Anfang 1971 verschiedene Professoren und Geistliche Vorträge über religiöse Themen hielten. Um welche Fragen es sich dabei handelt, mag man aus den Themen einiger Aufsätze in den kirchlichen Zeitschriften entnehmen wie «Böse Geister als die Hauptfeinde unserer Rettung und Mittel zu einem erfolgreichen Kampf mit ihnen»; «Der Selbstmord als theologisches Problem». Hierher gehört auch das Buch: «Wahrheit und Heil liegen bei der orthodoxen Kirche» von Živan M. Marinković (Belgrad 1971), das sich gegen die Sekten richtet[39]. Bei Rakovica sowie zu Tešnja in Bosnien wurden neue Kirchen eingeweiht. Am 15. August wurde das St.-Pauls-Kloster bei Belgrad dem (serbischen) Chilandar-Kloster auf dem Athos als Klosterhof (Metochion) übergeben. – Die Zahl der orthodoxen Theologiestudenten an den sechs Lehranstalten Südslawiens betrug 1971: 574. – In der Neujahrsnacht 1971/72 wurden in der Nähe von Neusatz an der Donau vier alte, wertvolle Ikonen sowie andere Gegenstände kirchlicher Kunst gestohlen[40].

Am 4. Juli wurde Archimandrit Methodios, seit 1955 Rektor des theologischen Seminars in Prizren, zum neuen (vgl. IKZ 1971, S. 12) Metropoliten der Diözese Timok eingesetzt. – Wegen seiner Kritik an der südslawischen Regierung in «nationalistisch-chauvinistischem» Sinne soll im Zuge der Massnahmen gegen den kroatisch-serbischen «Nationalismus» Bischof Basíleios (Kostić) von Žiča vor Gericht gestellt werden[41].

Die theologische Schule des hl. Clemens von Ochrida der **makedonischen** Kirche in Dračevo-Skopje hat seit Oktober sieben ordentliche und zwei ausserordentliche Professoren. Etwa 25 ihrer Studenten stehen im fünften Studienjahr und können ihre Studien an der Theologischen Fakultät in Belgrad fortsetzen[42].

Die Synode der serbischen Patriarchatskirche in **Amerika** in Chicago am 12. und 13. März regelte vor allem finanzielle Fragen und veran-

---

[38] G Juli 149 f.; Ir. 64/III, 1971, S. 420. – Prav. 25. XI., S. 1f. – Ebd. S. 10f. – 16. XII., S. 1.

Ein Anschriftenverzeichnis der serbischen Geistlichkeit im Auslande findet sich in G Juli 169 f.

[39] G passim. – Prav. 24. VI., S. 7. – G Sept 210/17; Okt. 231/36; Prav. 24. VI., S. 17f. – G Nov. 274 (der Titel des Buches lautet auf serbisch: Istina i spasenje je u pravoslavnoj crkvi).

[40] G Aug. 184/86 = Prav. 10. VI., S. 1f.; Prav. 25. XI., S. 15; 16. XII., S. 3. – Prav. 28. X., S. 1/3. – Solia 7. XI., S. 5. – FAZ 4. I. 1972, S. 7.

[41] Prav. 29. VII., S. 4/7; G Aug. 180/84 (mit Bild); Ir. 64/III, 1971, S. 420. – W 6. I. 1972, S. 2.

Methodios, eigtl. Milan Muždeka, *Chajtić bei Glin 2. II. 1912 als Bauernsohn, stud. in Bitolj und Belgrad, 1939 Mönch, 1947 Protosynkellos, 1955 Archimandrit; anfänglich Dozent in Prizren, seit 1951 Prof. im Kloster Rakovica.

[42] Ir. 64/III, 1971, S. 420.

Lit.: Pater Gabriel o.f.m.: De orthodoxe kerk van Macedonië, in CO 1971/IV, S. 256/64.

staltete vom 8. bis 14. August in Conference Point am Flusse Geneva (zwischen Illinois und Wisconsin) ein serbisch-orthodoxes Kinderlager. In Pittsburg (2. Mai) sowie in Monroeville/Pa. (29. August) wurden neue serbische Kirchen geweiht. Am 4. Juli explodierte in der Vorhalle der unabhängigen serbisch-orthodoxen Kirche in Melbourne **(Australien)** eine Bombe[43].

Die eine der beiden **albanisch**-orthodoxen Kirchen in **Amerika** (unter Bischof Stefan [Lasko]) beschloss ihren Anschluss an die «Orthodoxe Kirche in Amerika» (vgl. oben S. 6)[44].

Am 12. Mai übergab der **griechische**[45] Staat die Gesamtleitung, die Verwaltung und das Eigentum an kirchlichen Schulen gesetzlich der griechischen Landeskirche. Daraufhin beschloss die Hl. Synode am 19. Juni vier Erlasse: 1. über den kirchlichen Unterricht; 2. über die mittleren geistlichen Schulen mit sieben Klassen; 3. über die höheren geistlichen Schulen (für Studenten zwischen 17 und 39 Jahren mit Gymnasialausbildung); 4. über die geistlichen Abendschulen in Athen. Gleichzeitig wurden die Seminare (*Frondistiria)* in Kalamata, Katerini, Patras und Volos sowie die kirchlichen Schulen von Korinth und des hl. Anastasios bei Thessalonich aufgehoben. Das Rizarion (bei Athen) und die Schulen in Lamia, Xanthi und bei Chania auf Kreta wurden zu geistlichen Schulen (für Schüler bis 14 Jahren und mindestens Grundschulausbildung) bestimmt. Daneben wurden am 21. und 23. Juni Ausbildungsstätten für Mönche und Nonnen, für Psalmsänger, für liturgisch-diakonische Vereinigungen, für Krankenschwestern sowie für äussere Missionare errichtet. – Die Zahl der Theologiestudenten beträgt in Athen 348, in Thessalonich 369; die meisten von ihnen wollen aber nicht Geistliche, sondern Religionslehrer werden[46].

Weiterhin sind die Statuten einer grossen Anzahl kirchlicher Internate (in Verria/Berrhoia, Navplion, Kifisia, Dryïnopolis, Thessalonich) und zweier Schülerinternate auf der Insel Thera, eines Kinderdorfes für

---

[43] Solia 20. VI., S. 5. – Prav. 25. XI., S. 8f. – Solia 20. VI., S. 5; Prav. 24. VI., S. 4f. – Ebd. 25. XI., S. 6f. = G Nov. 271. – Solia 24. X., S. 5.

[44] Solia 29. VIII., S. 5.

[45] **Lit. zur griechischen Kirche:** N. J. Pantazopoulos: Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule, Thessalonich 1967. Inst. for Balkan Studies. 128 S. // Metropolit Panteleëmon (Karanikolas) von Korinth: Schlüssel der Hl. Kanones der orth. Kirche (1970): Stichwortartig angeordnet, enthält die notwendigen Hinweise auf die Kanones der Kirche, Konzilien, Aussagen der Kirchenväter zu dem betreffenden Thema (vgl. Ky N.F. XI/1, 1971, S. 60) // D. P. Ikonomu: Organisation und Verwaltung der griech. Kirche (griech.), in E 15. VII., S. 403/8.

Irénée Doens: Les monastères en Grèce depuis 1833, in Ir. 64/III, 1971, S. 424/41 // Ders.: Autour des problèmes du monachisme orthodoxe en Grèce, in Ir. 64/II, 1971, S. 265/75 // S. Dufrenne: Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra, Paris 1970. Klincksieck. XV, 81 S., 79 Abb. (Bibliothèque des cahiers arch. IV).

[46] E 16. VII., S. 417/27; Ir. 64/III, 1971, S. 415f. – E 16 VII., S. 428/47. – Solia 7. XI., S. 5.

die Diözese Attika und Megaris und eines geistlichen Jugendzentrums in Volos, eines geistlichen Asyls in Konitsa sowie von orthodoxen Altersheimen (in Jithion/Gytheion und in Konitsa), fast alle aus dem Jahre 1970, durch Veröffentlichung im Amtsblatt rechtskräftig geworden[47]. – Am 19. Februar und am 18. März wurde eine ganze Reihe geistlicher Stellen in verschiedenen Metropolitien neu eingestuft, am 22. März Organisation und Arbeitsweise des Büros der Hl. Synode und ihrer dauernden Ausschüsse neu geregelt[48].

Am 30. Juni wies Erzbischof Hieronymos von Athen bei der Eröffnung des neuen internationalen Zentrums in Pendéli bei Athen (vgl. IKZ 1971, S. 136) auf die gegenseitige Abhängigkeit aller orthodoxen Kirchen hin, die einander brauchten. Sie seien kein Kirchenbund, sondern die Fülle dessen, der alles enthalte, der alles in allem sei (Eph. 1, 23). – Am 21. und 22. Juli fand die erste gesamtkretische Theologenkonferenz in der dort neugegründeten orthodoxen Akademie statt, an der auch Gäste aus dem festländischen Griechenland teilnahmen. Sie dienten einer besseren gegenseitigen Kenntnis der kretischen Theologen und der Erörterung theologischer Fragen: Kirche und Theologie; Das Charisma der Theologie; Theologie als Liturgie; Die Anfechtungen der Theologie[49].

Die Synode der Hierarchie, die erstmals seit 1969 vom 26. Februar bis 11. März 1972 wieder zusammentreten sollte, ist jetzt – da nur 14 von 70 Hierarchen für diesen Termin eintraten – auf den 15. November 1972 einberufen worden. – Zwischen Oktober 1969 und Februar 1970 fanden 94 Prozesse gegen «unwürdige Geistliche» vor kirchlichen Gerichtshöfen statt; 39 von ihnen wurden ausgeschieden[50].

Am 23. Juli starb Metropolit Gregor von Chalkís in dieser Stadt, am 30. Juli Metropolit Jakob (Makryjianis) von Elassôn. – Archimandrit Titus (Siligradákis) aus Boston wurde als Metropolit nach Kreta berufen. – Für den Athener Erzbischof Chrysostomos II. († 1968) wurde am 30. Mai in Athen ein Standbild errichtet[51].

Die Auseinandersetzungen zwischen der Landeskirche und den Anhängern des alten Kalenders **(Paläohemerologiten)** gehen weiter. Die Kirche hat die Gültigkeit der Sakramente dieser «kaum 55000 Gläubige» zählenden Gemeinschaft erneut bestritten, aber auf Wunsch die Dienste orthodoxer Priester angeboten. Der Leiter der Richtung A der Anhänger des alten Kalenders, Erzbischof Auxentios, schätzt ihre Zahl freilich auf 1½ Millionen (nach anderen 2 Millionen). Es gebe 200000 illegale Kinder, weil die Heirat ihrer Eltern nicht anerkannt worden sei. Die Gläubigen

---

[47] E 2. VII., S. 367/89.

[48] E 2. VII., S. 361 f., 364 f.

[49] OSt 1971/III, S. 38 f. (nach Epískepsis). – P Aug./Sept. 454 f.

[50] P Okt. 498 f. – Solia 7. XI., S. 5.

[51] E Sept. 491/93; Okt. 573. – Solia 6. VI., S. 5. – E Aug. 472/76.

Gregor, *Triandáros auf Tinos 1890, stud. in Athen und Moskau, Soldat, Mönch (vorher Petros ...), Heeresprediger, 21. XII. 1922 Metropolit von Chalkís; Inthronisation 23. III. 1923.

Jakob, *Alátsata/Kleinasien 1910, stud. in Athen, 1945–1956 Abt des Klosters Pendéli, 4. III. 1956 zum Metropoliten von Elassôn geweiht.

werden von 500 Geistlichen betreut. Der Staat verhält sich zurückhaltend. Er hat am 14. Juni die Entscheidung vom 5. April 1969 bestätigt, wonach Taufen und Trauungen dieser Gemeinschaft im Gau Phthiotis (wohl einem ihrer Dichtezentren ?) als gültig anerkannt werden. Ebenso hat das Aussenministerium die Spendung der Sakramente durch die Richtung A in den Gemeinden Montreal und Toronto (Kanada) als gültig anerkannt. Erzbischof Auxentios hat den Athener Erzbischof aufgerufen, die Gültigkeit der Sakramente anzuerkennen, und den fünf Gemeinden in Amerika und Kanada nahegelegt, sich mit anderen (orthodoxen) Kirchen zusammenzuschliessen. Damit ist wohl vor allem die russische Auslandskirche (Jordanviller Jurisdiktion) gemeint, die schon früher mehrere Bischofsweihen vornahm. In ihrem Gebäude konnten die Anhänger des alten Kalenders am 4. August auch einen feierlichen Gottesdienst und im Beisein mehrerer Vertreter aus Griechenland eine Besprechung abhalten. Ihr Mittelpunkt in Amerika und Kanada ist die St.-Marcella-Kirche in Neuyork[52].

Die Ausbildungsstätte (seit 1840) für Geistliche des Ökumenischen Patriarchats von **Konstantinopel**[53] auf der Prinzeninsel Chalki, an der seit einigen Jahren nur noch türkische Staatsbürger studieren durften, ist im September endgültig geschlossen worden. – Patriarch Athenagoras hatte am 7. Juli den Besuch des Metropoliten Mstysláv von der ukrainischen autokephalen Kirche im Exil[54].

Die Mönchsregierung (Hiera Koinótes) auf dem **Athos** hat die geistliche Schule Athoniás geschlossen, da von ihren 75 Schülern nur wenige eine Berufung zum Mönchsleben zeigten. Die meisten Absolventen wurden Pfarrer in Griechenland. Die Schule soll mit einem Lehrplan wieder eröffnet werden, «der ganz allgemein den geistlichen Zielen des Athos dient». Die Schule war 1749 vom Ökumenischen Patriarchat gegründet worden und zwischen 1940 und 1953 schon einmal geschlossen[55]. – Die Zahl der Mönche ist von 3068 (1951) auf 1713 (1971) – meist Griechen – zurückgegangen. – Am 18. Januar starb 87jährig der Abt des russischen St.-Panteleëmon-Klosters, Schi-Archimandrit Älian (Ilian)[56].

---

[52] Ir. 64/II, 1971, S. 254f.; 64/III, S. 416/18; PrR 14. VIII., S. 13f.

[53] **Lit.:** Gennadios Zervós: La iglesia ortodoxa. El Patriarcato Ecuménico, in UCr XXI/4 (Okt./Dez.), S. 347/57 // J.L. van Dieten: Constantinopel, in CO 23/III, 1971, S. 185/91 (Der Patriarch / Athos / Chambésy / die Exarchate) // P. Al: De keuze der bisschoppen in het byzantijnse rijk, in CO 23/III, 1971, S. 169/79 // E. Braniște: Le déroulement de l'Office de l'Initiation dans les Églises de Rite Byzantin et son Interprétation, in: Ostkirchliche Studien XX/2–3 (Sept.), S. 115/29.

P. Scazzoso: La Teologia di S. Gregorio Palamas (1296–1359), Mailand 1970. Istituto di S. Greg. Pal. 165 S. // František Dvornik: Byzantské Misie u Slovanů, Prag 1970. Vyšehrad. 393 S. – Dasselbe auf englisch: Byzantine Missions among the Slavs, New Jersey 1970. Rutgers Univ. Press. XVIII, 484 S.

[54] Solia 29. VIII., S. 5; FAZ 28. IX., S. 2, 3; O h 36 (1971), S. 17f. – Solia 10. X., S. 5. (vgl. oben S. 7).

[55] OSt 1971/IV, S. 29f.

Lit.: P.C. Christou und Th.M. Provatakis: Athos, History, Monuments, Life, Thessalonich 1970. Patriarchal Institute for Patristic Studies. 116f. // Iordan p. Iliev: Na poklonenie v Sv. Gora (Auf Wallfahrt auf dem Hl. Berge), in CV 21. VI., S. 2/12.

[56] Solia 7. XI., S. 5. – Ž Mai 11f. = StO Juni 21/24 (mit Bild).

Älian, eigtl. Iván Michájlovič Sorókin, *Gouv. Jaroslávl' 1883, 1902–1905 Einsiedler, seit 1905 auf dem Athos, dort 1908 Mönch, 1932 in Serbien zum Hieromonach geweiht, seit 1958 Abt.

Am 3. Dezember verunglückte der griechisch-orthodoxe Metropolit für **Deutschland**, Jakob (Tsanaváris), auf einer Dienstfahrt tödlich. Als Nachfolger wurde vom Ökumenischen Patriarchat Metropolit Irenäus von Kissamos und Selinûs bestimmt. – Der 33jährige Gennadios (Zervós) ist zum ersten griechisch-orthodoxen Bischof von Neapel bestimmt worden[57].

Etwa ein Drittel der Griechen (3,5 Millionen) lebt im Ausland, besonders in **Amerika** und **Australien.** Für sie bestehen 2850 organisierte Pfarreien mit etwa 700 Abend- und sonstigen Schulen. Die Kurse des Hellenic College in Brookline/Mass. sind nach längeren Auseinandersetzungen mit den Studenten von fünf auf drei eingeschränkt und die naturwissenschaftlichen abgeschafft worden. Es werden jetzt nur noch Philosophie, Griechische Studien und Humaniora gelehrt. – 120 Vertreter des orthodoxen Jugendverbandes «Syndesmós» aus 16 Ländern treffen sich vom 18. bis 24. Juli im Hellenic College[58]. Vom 30. April bis 2. Mai fand eine Zusammenkunft der orthodoxen Seminare Amerikas im orthodoxen Kloster in Johnstown statt. – Am 29. April wurde Archimandrit Philothos (Keramitsos) zum Bischof von Meloa und zweiten Hilfsbischof der Diözese Neuyork bestimmt und am 6. Juni in Neuyork geweiht. Archimandrit Eusebios (Stephánu) beklagte den Verkauf der St.-Konstantin- und St.-Helena-Kirche in Chicago, wo er früher selbst Geistlicher war, an die Schwarze Muslim-Bewegung, die sie in eine Moschee verwandeln will; es handele sich um einen groben Fehler der Kirche[59].

Die Zahl der Orthodoxen in **Australien** beträgt etwa 200 000, das bedeutet eine Zunahme von 810 Prozent zwischen 1947 und 1961. In Sydney gibt es 20 orthodoxe Kirchen[60].

In Nikosia auf **Kypern** soll eine neue theologische Schule im Universitätsrang eröffnet werden, deren Aufgabe es sei, sich besonders mit der orthodoxen Mission in Ostafrika zu befassen[61].

Vom 29. April bis 1. Mai fand die 69. Jahresversammlung der **Amerika-Armenier** in Montreal statt, die sich mit finanziellen Fragen, mit Massnahmen zur Wiederherstellung der Einheit der armenischen Kirche

---

[57] Alt-Katholische Kirchenzeitung (Bonn) Dez. 96; hellenika III/1971, S. 47. – W 20. XII., S. 3 = FAZ 21. XII., S. 4.

Jakob, *Karystos (Euboia) 4. III. 1920, stud. auf Chalki, 1941 Diakon, 1946–1950 Sekretär, 1950–1954 Generalsekretär des Patriarchats, 1954 Metropolit von Philadelphia (Kleinasien), 1964 aus der Türkei ausgewiesen, PhD in systematischer Theologie in Boston, Juni 1966 Metropolit von Australien, 12. VIII. 1969 von Deutschland.

[58] Lit.: Yearbook 1971. Neuyork, Greek Orthodox Archidocese of North and South America, 216 S.

[59] Ir. 64/II, 1971, S. 238f. – Solia 1. VIII., S. 5; G Okt. 248f. – Solia 4. VII., S. 3. – Ir. 64/III, 1971, S. 405; Solia 20. VI., S. 5. – Solia 24. X., S. 5.

Philotheos, *Konstantinopel 1. IX. 1924, war türkischer Soldat, stud. dann in Korinth und Athen (1954/59), gleichzeitig Diakon, 1961 in Amerika zum Priester geweiht und Geistlicher in mehreren Gemeinden.

[60] Solia 6. VI., S. 5.

[61] Solia 29. VIII., S. 5.

in Amerika, mit dem Fehlen von Geistlichen und der Förderung kirchlicher Einrichtungen (Kinderheime, Buchhandlungen) beschäftigte. Am 12. Mai trat der neue Primas der amerikanischen West-Diözese, Vatche Housepian, sein Amt an[62].

Auf einer Synode des Patriarchats **Antiochien** im Mai wurde die Bildung eines obersten Disziplinargerichtshofes beschlossen und verfügt, dass die Klage des Metropoliten Philipp von Neuyork gegen Erzbischof Michael (Šāhīn) (vgl. IKZ 1968, S. 232) nach dem kirchlichen Recht entschieden werden solle. Archimandrit Elias (Jūsuf) wurde zum Metropoliten von Aleppo gewählt; die Erzbischöfe Basíleios (Semāḥā) und Michael (Šāhīn) wurden wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen (vgl. IKZ 1971, S. 139). Metropolit Ignaz (Ḥazīm) v. Laodíkeia konnte nach sechsmonatiger Abwesenheit wieder in seine Diözese zurückkehren. Patriarch Elias IV. gründete Synodalkommissionen und eröffnete das seit langem geplante «orthodoxe theologische Institut des Patriarchats von Antiochien». Vom 20. bis 27. September unternahm der Patriarch mit einem Besuch der griechischen Landeskirche seine erste Auslandsreise[63].

Von den 28 896 Orthodoxen in Mexiko, Mittel**amerika**, Venezuela, Kolumbien und Ekuador sowie von den Karibischen Inseln sind 25 921 arabischen Ursprungs und unterstehen damit dem Patriarchat Antiochien; 2822 sind Russen, 1113 Griechen. Von den 22 Kirchen dieses Gebiets gehören neun zum Patriarchat Antiochien, sieben zur griechischen Metropolitie in Amerika und sechs zur auslandsrussischen Jurisdiktion. Liturgische Texte werden in grösserer Anzahl ins Spanische übersetzt[64].

Die zweite Zusammenkunft des Klerus der (unierten) **Melkiten** in einem Kloster in Beirut vom 13. bis 17. Juli 1970 unter Leitung des Patriarchen Maximos V. behandelte die Aufgaben der Priester und ihr Verhältnis zu ihren Vorgesetzten. Der Patriarch sprach über die Rolle seines Amtes in der Kirche. Anfang November besuchte er den römisch-katholischen Bischof von Münster in Deutschland[65].

Eine Synode der Melkiten in **Washington** vom 24. bis 27. Juni unter Leitung von Erzbischof Josef (Ṭawīl) befasste sich mit den Interessen der abendländischen Christen am christlichen Osten und beschloss die

---

[62] Solia 1. VIII., S. 5. – 29. VIII., S. 5.

Lit.: Avedis K. Sandjian: The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, Cambridge/Mass. 1965. Harvard Univ. Press. XV, 390 S. (Harvard Middle Eastern Studies 10) // Zareh Baronian: Das Ritual der Priesterweihe in der armenischen Kirche (rumän.), in Orthodoxia Jan./März 68–81.

[63] Solia 29. VIII., S. 5. – OrSt 1971/IV., S. 30f. (nach Epískepsis); E Okt. 529/35; P Okt. 493; G Nov. 272.

[64] Solia 29. VIII., S. 5; G Aug. 196; Prav. 29. VII., S. 23; OSt 1971/III, S. 45f.

[65] Ky N. F. XI/1, 1971, S. 60. – FAZ 4. XI., S. 4.

Lit.: A. Raheb (Rāhib): Patriarcat Grec-Melkite Catholique d'Antioche: Naissance, Evolution et Orientations actuelles, wann/wo?

Schaffung eines Diözesanrates. Die Kirche gibt ein Zweimonatsblatt «Sophia» heraus[66].

Der **jakobitische** Patriarch Ignaz XXXIX., Jakob III., Severus, ist am 25. Juni von seiner Amerikareise zurückgekehrt, die ihn zuletzt nach Brasilien und Venezuela, dann nach Los Angeles, Florida sowie durch weite Teile der amerikanischen Ostküste geführt hatte. Überall hatte er mit seinen Gläubigen die Verbindung aufgenommen und in Los Angeles auch der koptischen sowie der orthodoxen Kirche einen Besuch abgestattet. – Schon bald hat Ignaz XXXIX. sich erneut auf Reisen begeben; er nahm vom 4. bis 8. Oktober an einem Kongress über den Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet in Reinhausen bei Göttingen teil und hielt dabei einen Vortrag über die dogmatischen Grundlagen seiner Kirche[67].

Anlässlich der 2500-Jahr-Feier der persischen Monarchie fand im Oktober ein **assyrischer** Weltkongress statt, der freilich erst in zweiter Linie religiösen Zwecken gewidmet war. Für die Parlamentswahlen 1971 war im Rahmen der führenden Partei Irans, Īrān novīn (Neues Iran), in der Stadt Reżā'ījä in Aserbaidschan auch ein assyrischer Kandidat aufgestellt worden, der auch in Teheran eine Wahlversammlung abhielt[68].

Der (uniert-)**chaldäische** Erzbischof Mār Jūsuf Šaichū von Sehnä mit der Residenz Teheran trat mit dem Titel eines Erzbischofs von Rēvardašīr in den Ruhestand und erhielt seinen bisherigen Coadiutor c.i.s., Mār Johannes Simeon Issay, zum Nachfolger. Der bisherige Erzbischof von Ahvāz, Mār Thomas Bidawid, übernahm das Amt eines chaldäischen Patriarchatsverwesers in Ägypten. Der bisherige Inhaber dieses Amtes, Chor-Bischof Ephraem Bédé, wurde Verweser der Diözese Ahvāz[69].

Patriarch Benedikt von **Jerusalem** unternahm im August eine private Reise nach Österreich, um sich ärztlich behandeln zu lassen. Bei einem Besuch im gleichen Lande führte der Weihbischof (welcher Konfession?) von ʿAmmān, Simeon, Klage über die Verdrängung christlicher Bewohner aus der Jerusalemer Altstadt durch die israelischen Behörden. Die Lösung des Problems könne nur in einer Internationalisierung der Hl. Stadt liegen. – In Kursī am Nordostufer des Sees Genezareth sind die Reste einer grossen christlichen Kirche aus dem 5. Jahrhundert entdeckt worden, die offenbar zur Erinnerung an den Bericht von der Heilung des Besessenen durch Jesus Christus errichtet worden ist. Die Kirche wurde 636 bei der Eroberung des Landes durch die Muslime zerstört. – Am 24. Mai begann der Prozess des Leiters der russischen Geistlichen Mission in Jerusalem, des Archimandriten Anton (Graf Grabbe), vor einem Gericht in Jaffa auf Herausgabe der von der Mission des Mos-

---

[66] Solia 20. VI., S. 5; 1. VIII., S. 5. – Catholic Standard (Washington) 1. VII., S. 2.

[67] MB Sept. 418/23; Okt. 477/89; Dez. 601. – Programm der Tagung in Reinhausen und eigene Beobachtungen.

[68] Athūr Juli/Aug. S. 1f., Sept./Okt., S. 1, 3f. – Juni/Juli, S. 1f., 4.

[69] Ky N.F. XI/1, 1971, S. 59.

kauer Patriarchats in Palästina innegehabten Güter. Im Zusammenhang damit besuchte der Archimandrit auch König Ḥusain II. von Jordanien. – Die deutsche evangelische Erlöserkirche in der Jerusalemer Altstadt ist 1969–1971 baulich völlig erneuert worden[70].

Durch einen Brand im Katharinenkloster auf dem Berg **Sinai** am 30. November wurden das Hospiz für die Pilger und die Schlafräume der acht Mönche zerstört. Die Schätze des Klosters an Handschriften und Ikonen blieben erhalten[71].

Patriarch Nikolaus VI. von **Alexandrien** besuchte zwischen dem 26. April und dem 24. Mai Athen, Addis Abbeba, Libyen (wo er auch den islamischen Autoritäten seine Aufwartung machte), Tripolis, Bengasi, Tunesien, Algerien und Marokko. Das Büro des Patriarchats soll in der ehemaligen griechischen Tositsea-Schule untergebracht werden, die die griechische Regierung dem Patriarchat zur Verfügung gestellt hat. Auch das St.-Sabbas-Kloster aus dem Jahre 358 soll wiederhergestellt werden. – Metropolit Paul des Kaps der Guten Hoffnung warnte vor Mischheiraten[72]. – Im April (?) starb der Abt (seit Januar 1970) des orthodoxen St.-Georgs-Klosters in Kairo, Archimandrit Panaretos (Charalambídis), in dieser Stadt. Am 23. April erfolgte die Weihe seines Nachfolgers, des Archimandriten Isidor (Kōnstandulákis)[73].

Im Laufe des Sommers war vom Patriarchats-Wahlausschuss der **koptischen**[74] Kirche die Zahl der Wähler auf 662 festgesetzt worden: Metropoliten, Bischöfe, Äbte, Vertreter der Priester und der Laien (u.a. der Laienvertretung, des Maglis Millī). Ihnen waren von den 9 Kandidaten, die ursprünglich genannt worden waren (vgl. IKZ 1971, S. 143, Anm. 82) 5 zur Wahl vorgeschlagen worden, nämlich Metropolit Domadius von Gīze und Basíleios von Jerusalem sowie die drei im folgenden Genannten. Von ihnen wurden am 29. Oktober drei ausgewählt: 1. der Bischof für allgemeine

---

[70] Die Presse (Ztg., Wien) 2. IX., S. 3. – FAZ 22. XI., S. 1. – FAZ 3. I. 1972, S. 2. – PrR 14. VI., S. 15. – W 11. I. 1972, S. 16.

[71] FAZ 1. XII., S. 32.

[72] P April 232; Juni 318/38 (mit Bildern); G Okt. 249; Prav. 10. VI., S. 11. – Solia 24. X., S. 5. – G Juli 165.

[73] P April 234; Mai 284/86 (mit Bild).

Panaretos, *Polemi bei Paphos/Kypern 12. II. 1904, Mönch auf dem Sinai, stud. in Athen, kam 1921 nach Ägypten, Geistlicher in Hermúpolis, 1941 in Charṭūm (Sūdān), 1943 in Zaqāzīq (im Delta), 1944 in Damiette, 1947 Archimandrit, 1948 Geistlicher in einem Waisenhaus, 1949 in Kairo, 1950 in ʿAden, seit 1951 Wander-Geistlicher im Sūdān, seit 1954 wieder in Charṭūm.

Isidor, *Alexandrien Dez. 1922, zuerst Handelsschüler, 1946 Diakon und in der kirchlichen Verwaltung tätig, bald im St.-Georgs-Kloster, 1954 Priester, 1955 Protosynkellos, 1970 Archimandrit.

[74] **Lit.:** Otto F. A. Meinardus: Christian Egypt. Faith and Life, Kairo (1970). The American Univ. in Cairo Press. XII., 513 S. // H. Quecke: Untersuchungen zum koptischen Stundengebet, Löwen 1970. Inst. Orient. de l'Univ. X, 552 S. (Publ. de l'Inst Or. de Louvain 3) // Wilhelm de Vries SJ: Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Ephesos (431), in: Annuarium Historiae Conciliorum II/I, 1970, S. 22–55.

Angelegenheiten, Samuel (440 Stimmen); 2. der Bischof für religiöse Unterweisung und kirchliche Erziehung, Schenūte (433 Stimmen) (diese beiden hatten im August eine Rundreise durch Europa und Amerika zum Besuch koptischer Gemeinden unternommen), und 3. der Beauftragte des Patriarchen für Kuwait, der Qummuṣ Timotheos al-Maqārī (= aus dem Makarios-Kloster; 306 Stimmen). Der Patriarchatsverweser (Qāʾim maqām) Anton hatte eine Aufstellung als Kandidat abgelehnt. Am 31. Oktober fand die Wahl durch das Los statt; sie fiel auf den Bischof für religiöse Unterweisung, der als Schenūte III.[75] den Thron bestieg.

Die Messe am Wahltag wurde vom Patriarchatsverweser in der St.-Markus-Kathedrale zelebriert. An ihr nahmen eine äthiopische Wahlabordnung und der Minister für Tourismus, Ing. Ibrāhīm Nagīb, sowie der frühere koptische Minister Dr. Kamāl Ramzī Istīnō teil. Nach deren Abschluss wurde aus den anwesenden Kindern der 4½jährige Aiman Munīr Kāmil Ġubrijāl ausgewählt, der mit verbundenen Augen das Los zog. Anschliessend wies Metropolit Anton dieses Los und die beiden andern vor, um zu zeigen, dass auf ihnen die richtigen Namen standen.

Der neue Patriarch will die Priester- und Mönchslaufbahn neu ordnen, für den Ausbau der Theologischen Hochschule (Iklīrikīja) sorgen und die wissenschaftliche Ausbildung fördern; ihr soll auch eine Ausbildungsstätte für Ärzte und Ingenieure angegliedert werden. Die durch ihre Marienerscheinungen berühmt gewordene Kirche in Zaitūn (wo sich die Erscheinungen seit Ende Juni wieder verstärkt haben) soll zu einem Pilgerzentrum ausgebaut werden[76].

---

[75] Arabische Namensform: Šanūda, griech.: Sanuthios.

Schenūte III., der während der Wahl im Antonius-Kloster weilte, hiess eigtl. Naẓīr Gajjid, *13. VIII. 1923 bei Asjūṭ, Lizentiat des Englischen der Univ. Kairo, Lehrer an einer Sekundar-Schule, stud. dann Theologie, 1950 Lehrer an der Iklīrikīja, seit 1953 an der Mönchsschule in Ḥelwān, Leiter des Sonntagsblatts (Magallat al-āḥād): 1954 Mönch im Syrerkloster, 1955 Priester, 1956 Qummuṣ (von griech. Hēgúmenos; etwa = Archimandrit), dann Sekretär Patriarch Kyrills VI.; 20. IX. 1962 als Anbā Schenūte Bischof für religiöse Unterweisung und Erziehung sowie Leiter der Iklīrikīja; verfasste mehrere Bücher und Aufsätze: Wat. 24. X., S. 3 links; al-Ahrām ('die Pyramiden'/ Zeitung, Kairo) 1. XI., S. 5 Mitte.

[76] Ahrām 1. XI., S. 1 Mitte; S. 6, Sp. 4f.; weiteres: S. 5; Wat. 7. XI., S. 1–5 (mit Bildern); 14. XI., S. 2; NYT 1. XI. – **Vorbereitungen:** Wat. 25. IV., S. 1; 27. VI., S. 1, Sp. 2 von links; 18. VII., S. 1, Sp. 2 rechts unten; S. 4, Sp. 4/6; 1. VIII., S. 4 rechts oben; 8. VIII., S. 4 rechts; 29. VIII., S. 5 unten; 24. X., S. 3; 31. X., S. 1, 3f.; P Aug. 455f.; FAZ 1. XI., S. 4. – **Reise der zwei Metropoliten:** Wat. 15. VIII., S. 2, Spalte 5; 22. VIII., S. 3 unten; 29. VIII., S. 2 oben; 5. IX., S. 2 oben; 12. IX., S. 4. – **Zaitūn:** Wat. 11. VII., S. 2 rechts. – **Ausländische Vertreter:** Wat. 18. VII., S. 2 oben; 15. VIII., S. 2 oben.

Die feierliche Inthronisation Schenūtes III. als 117. Papst und Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika fand am 14. November wiederum in der St.-Markus-Kathedrale statt. Daran nahmen der äthiopische, der jakobitische und der armenische Patriarch von Kilikien sowie Abordnungen des Vatikans, der rumänischen, griechischen, anglikanischen und mehrerer amerikanischer Kirchen sowie des Ökumenischen Rates teil.

Ausserdem waren ein Vertreter des Staatspräsidenten sowie der Ministerpräsident Dr. Maḥmūd Fauzī mit über 10000 Teilnehmern anwesend. Auch ein Vertreter des Schaichs der Azhar sprach dem Gewählten seine Glückwünsche aus. Die Feier wurde durch Rundfunk und Fernsehen übertragen.

Schenūte versprach in seiner Rede eine Zusammenarbeit der Kirchen und Religionen im Dienste der Menschen zur Bekundung der Liebe und des Friedens; er werde sich auch um die Kopten im Ausland und dem ganzen Jurisdiktionsbezirk des Patriarchats in Afrika kümmern. Als Leitspruch seiner Regierung wählte er Joh. 10, 14–16 (Ich bin der gute Hirte...). Weiter gelobte der Patriarch Treue gegenüber der Regierung und huldigte dem äthiopischen Kaiser. Abschliessend wurde er von Metropolit Anton von Sōhāg dreimal auf koptisch und arabisch als neuer Patriarch begrüsst, wobei die Gemeinde jedesmal «würdig» (arab. «mustaḥiqq», entspricht dem griechischen «axiós») rief. Dann wurden dem Patriarchen seine Gewänder angelegt und die Krone aufgesetzt. – In einer Würdigung des Inthronisierten pries der jakobitische Patriarch Ignaz XXXIX., Jakob III., Severus, seine seelsorgerlichen Fähigkeiten, betonte die althergebrachte Verbundenheit der beiden Patriarchate, die sich oft gegenseitig geholfen hätten, wobei das Arabische als die nun beiden gemeinsame Umgangssprache den Verkehr sehr erleichtert. Zum Schluss segnete Schenūte III. gemeinsam mit den drei anwesenden Patriarchen das Volk. – Der neue koptische und ebenso der jakobitische Patriarch machten dem Staats- und dem Ministerpräsidenten einen Besuch[77].

Der neue Patriarch weihte am 12. Dezember zwei Qummuṣ (etwa: Archimandriten) aus dem Syrer-Kloster zu Bischöfen:

---

[77] Wat. 14. XI., S. 4 (Beschreibung des Ablaufs der Wahl); Sondernummer 15. XI.; 21. XI., S. 2, 4: al-Ahrām 15. XI., S. 1 links oben und vier Seiten Sonderbeilage, NYT 15. XI., S. 6 C. – MB Dez. 550/52, 594/600. – Wat. 14. XI., S. 1, 28. XI., S. 1 links.

Schenūte unter dem Namen Johannes zum Bischof (der Provinz) Ġarbīja und Anton unter dem Namen Pachomios zum Bischof von Buḥaira. Er unternahm alsbald eine Reise durch verschiedene Diözesen, besuchte auch Klöster und sprach den Muslimen gegenüber, wie üblich, seine Glückwünsche zum Feste des Fastenbrechens aus. – Die koptische Kirche war seit dem 12. Juni durch den Patriarchatsverweser und drei Bischöfe im Ausschuss zur Vorbereitung einer ständigen Verfassung Ägyptens vertreten. – Am 30. Mai erfolgte die Einweihung der koptischen Kirche zu Melbourne **(Australien)** durch einen Beauftragten des Patriarchats [78].

Die Zahl der koptischen Mönche betrug im August 343, die sich auf folgende Klöster verteilen: al-Muḥarraq 85; Hl. Samuel 10; al-Baramūs 46; as-Surjān (Syrer) 35; Hl. Bišōi 10; Abū Maqār (Makarios) 29; Mārī Mīnā (Menas) 8; Hl. Antonius 74; Hl. Paulus (Būlā) 46. – Einsiedler aus dem Wādī ar-Rajān haben ihre Höhlen verlassen und sich um das Kloster Abū Maqār angesiedelt. In der Nähe von Bilqās im Nildelta ist ein Nonnenkloster Dair Sitt Dimjāna eingerichtet worden, um das eine Einkehrstätte entstehen soll. – Die ägyptische Bibelgesellschaft hat 75000 Neue Testamente an die ägyptische Wehrmacht verkauft; 6000 wurden vom Erziehungsministerium an Schulbüchereien verteilt.

Der Verband freier katholischer Schulen (eine Gründung von Pater Ayrout SJ) unterhält 40 Grundschulen mit 280 Lehrern und 7500 Schülern im Niltal. Weiter gibt es 40 Katechetenschulen mit 2000 Schülern und drei Sozialzentren (in Alt-Kairo, Mīnja und Achmīm) [79].

Anfang September reiste der **uniert-koptische** Patriarch Kardinal Stefan (Sīdārūs) zur Teilnahme an der Bischofssynode nach Rom [80].

---

[78] Wat. 12. XII., S. 4; 19. XII., S. 2 links. – 5. XII., S. 2; 26. XII., S. 4 Mitte. – 21. XI., S. 1 links. – Wat. 13. VI., S. 1 unten. – 4. VII., S. 2 oben; 11. VII., S. 3 rechts (mit Bild).

Johannes, vorher Qummuṣ Šanūda as-Surjānī, * Kairo 25. X. 1923, stud. in Kairo Geschichte, Lehrer an Sekundarschulen, 1955 Mönch, stud. seit 1956 Theologie an der Iklīrikīja, 1959 Privatsekretär des Patriarchen, lehrte seit 1962 Kirchengeschichte an der Iklīrikīja, nahm an mehreren Kongressen teil, zeitweise im Sūdān tätig.

Pachomios, vorher Qummuṣ Anton as-Surjānī, * Šibīn al-Kōm 1935, stud. zuerst in Heliopolis Handelswissenschaft, dann 1959–1961 an der Iklīrikīja und im Koptischen Institut, 1961 Priester in Kuwait, 1962 Mönch, seit 1966 in der kirchl. Verwaltung, im Sūdān, in London und 1971 in Äthiopien tätig, nahm an verschiedenen Kongressen teil.

[79] Frdl. Auskunft von Prof. Dr. Otto Meinardus, aus Kairo, 20. VIII.

[80] Wat. 5. IX., S. 2 links.

Die siebente Bischofskonferenz der **unierten Äthiopier** in Nazaret (Äthiopien) vom 4. bis 8. August 1970 beschloss die Förderung der ökumenischen Beziehungen. – Am 25. November 1970 starb der unierte Bischof Haile Marjam Cabsay, Exarch von Tigré, im Alter von 75 Jahren. – Im Herbst 1970 wurden von Mitgliedern der vor allem von Muslimen getragenen «Eritrea Liberation Front» zahlreiche Bewohner christlicher Dörfer des Landes ermordet[81].

Am 14. Juni 1970 wurde das Oberhaupt der (unierten) **syrisch-malankarischen** Kirche in Südindien, Benedikt Mār Gregorios (Thangalathil), Erzbischof von Trivandrum, vom Papst zum Vollmitglied der Ostkirchen-Kongregation berufen. – Am 15. August 1970 wurde Mār Anton Padiyara, bisher (zum lateinischen Ritus übergetretener) Bischof von Ootacamund im Staate Madras, zum Bischof der (unierten) **syrisch-malabarischen** Kirche in Changanacherry ernannt. Er nahm die Segnung der Gläubigen erstmals mit dem ostsyrischen Handkreuz vor. Seinem Vorgänger Mār Matthäus Kavukatt († 1969) werden zahlreiche Gebetserhörungen zugeschrieben. – Am gleichen Tage wurde Mār Josef Kundukulam Bischof dieser Kirche für Trichur. Sein Vorgänger Mār Georg (Gīvargīs) Alapatt war in den Ruhestand getreten[82].

* * *

In einem Schreiben vom 21. März (veröffentlicht am 27. Juli) nannte der **ökumenische Patriarch** Athenagoras **Papst** Paul VI. seinen «älteren Bruder» und pries ihn als einen «hervorragenden Künder und Arbeiter für den Frieden, die Liebe und die Einheit der Christen». Er dankte ihm für die Weiterführung des ökumenischen Gesprächs und erklärte, auch er werde sich der Leitung des Heiligen Geistes zur Einheit der Kirche überlassen, um das gemeinsame Werk fortzuführen. Bisher hätten die Kirchen die gegensei-

---

[81] CO 23/III, 1971, S. 193/95. – Herbert Kaufmann: Der lautlose Krieg in Erythräa, in FAZ 19. VIII., S. 2.

Lit. zur äthiopischen monophysitischen Kirche: Zur Wahl des Patriarchen Theophil vgl. P Mai 301/3 (mit Bild) // Neue Publikationen: CO 23/III, 1971, S. 195/97.

Haddis Yesharew: Der Kultgesang in der orthod. Kirche Äthiopiens (rumän.), in Ortodoxia April/Juni 219/26 // Friedrich Heyer: Die Tiere in der frommen Vorstellung des orthodoxen Äthiopien, in «Ostkirchliche Studien» 20/2–3, 1971, S. 97–114.

[82] Ky N.F. XI/1, 1971, S. 59.

Lit.: Aruppala Gheevarghis: Die göttliche Taufe und Firmung in der syrisch-orthodoxen Kirche Indiens (rumän.), in Orthodoxia Jan./März 57/67.

Anastasios Pannulatos: Der Beginn der Orthodoxie in **Japan** (griech.), in E seit 15. VII. in vielen Fortsetzungen.

tige Liebe vergessen, doch hätte der Aufbruch der Gegenwart zu einem neuen Streben nach gemeinsamer Kommunion geführt, die es nachhaltig zu fördern gelte. Demgegenüber haben die anlässlich der 150-Jahr-Feier der Befreiung Griechenlands in Athen zu einer Konferenz versammelten griechischen Theologen zur Zurückhaltung in dieser Hinsicht aufgerufen, und der Metropolit von Demitriás, Elias, forderte zu Schritten gegen den ökumenischen Patriarchen wegen seines «romfreundlichen Kurses» auf, mit dem sich auch eine Sitzung der Hl. Synode der griechischen Kirche befassen musste. Orthodoxe Professoren der Theologie in Konstantinopel unterstrichen im Zusammenhang mit der Annäherung zwischen beiden Konfessionen den Unterschied von «Einheit», der mystisch-geistigen Einheit in Jesus Christus, und der «Vereinigung», die organisatorische Massnahmen voraussetze. – Am 29. November besuchte der lateinische Patriarch von Jerusalem, Jakob Josef Beltritti, Erzbischof Makarios III. auf Kypern. Während der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates im August in Löwen, an der erstmalig auch römische Katholiken teilnahmen, sahen die Griechisch-Orthodoxen den einzigen Weg zur Einheit in der Rückkehr aller zur Orthodoxie, während russische und amerikanische Vertreter die ökumenische Zusammenarbeit in der bisherigen Form fortsetzen wollen[83].

Auch die Kurie hat weitere Schritte zur Annäherung, besonders mit der **russischen** Kirche, unternommen und vom 27. bis 31. August den General der Jesuiten, Pedro Arrupe, zu einem Besuch beim Moskauer Patriarchat entsandt. Ihn begleiteten der Assistent des Ordens für Ostasien, P. Herbert Dargan, sowie der Professor für Liturgie am päpstlichen Orientalischen Institut, P. Miguel Arranz, als Dolmetscher. Der General besprach mit Metropolit Nikodem Glaubensfragen, besuchte die Akademie in Zagórsk und wohnte der Eröffnung des Schuljahres bei[84].

---

[83] OSt 1971/III, S. 9/11; W 28. VII., S. 2. – OSt 1971/III, S. 35/38. – Die Presse (Wien) 23. VIII., S. 2. – G Juli 165. – Cyprus Bulletin (Nikosia) 5. XII., S. 1. – FAZ 14. VIII., S. 5.

Lit.: Problèmes de l'œcuménisme / Conseil Oecuménique des Eglises: Conférence mondiale de Foi et Constitution, Louvain, 2–12 août 1971: Ist. 1971/III (ganzes Heft) // Erzbischof Athenagoras von Thyatira: La existencia en la coexistencia como presupuesto para la unidad de las iglesias, in UCr Juli/Sept. 265/76 // Miguel Nicolau, SJ: Communicación «in sacris» e intercommunión entre confesiones cristianas, ebd. 241/64.

Olivier Clément: Le schisme entre l'Orient et l'Occident chrétien et les tentatives d'union au Moyen-Age, in VRZEPÉ 73/74 (Jan./Juni), S. 24/46.

[84] FAZ 28. VIII., S. 4; 31. VIII., S. 2; Presse 3. IX., S. 3.

Vom 7. bis 12. September fand erstmals seit 1500 Jahren ein systematisches, aber inoffizielles Gespräch zwischen Vertretern der **monophysitischen** («altorientalischen») und der **römisch-katholischen** Kirche in Wien-Lainz statt, das vom dortigen Erzbischof, Kardinal Franz König, und von der Organisation «Pro Oriente» angeregt worden war. Ferner waren von monophysitischer Seite Vertreter der äthiopischen, koptischen, armenischen, syrischen und südindischen Thomas-Christen beteiligt, unter ihnen der koptische Metropolit (und heutige Patriarch) Schenūte. Das Gespräch erwies auf beiden Seiten eine grosse Bereitschaft zu gegenseitiger Verständigung. Doch wies Metropolit Schenūte darauf hin, dass nach so langer Zeit der Trennung viel Geduld und Zeit notwendig seien, um Brücken zu schlagen. Die Geschichte des Konzils von Chalkedon (451), das die Trennung herbeiführte, müsse neu geschrieben werden[85].

Vom 25. bis 27. Oktober besuchte mit Ignaz XXXIX., Jakob III., Severus, erstmalig seit 1520 Jahren ein **jakobitischer** Patriarch den **Papst.** Beide Kirchenfürsten trafen sich im Mathildensaal des Vatikans zu gemeinsamem Gebet und einer gemeinsamen Erklärung, in der sie ihre Freude an der Überprüfung der Gegensätze zum Ausdruck brachten und Patriarch Kyrill I. von Alexandrien († 431) als gemeinsamen Kirchenlehrer anerkannten. Trotz der Last der Geschichte bestehe der Wunsch zur Einheit. Darauf sollten gemeinsame Bemühungen beider Kirchen unter dem Beistand des Heiligen Geistes gerichtet sein[86].

Währenddessen gingen auch die Beratungen der **orthodoxen** Kirchen über eine Annäherung an die **monophysitischen** weiter. Vom 18. bis 28. August tagte die interorthodoxe theologische Kommission zur Vorbereitung des Gesprächs mit «nicht-chalkedonischen» Kirchen in Addis Abeba und rief sie zu einer Eröffnung des Dialogs auf. Dieser Tagung waren vier inoffizielle Besprechungen (in Aarhus 1964, Bristol 1967, Genf 1970 und Addis Abeba 1971) voraufgegangen[87]. Themen der Tagung waren diesmal die Christologie, die Bedeutung und Stellung gewisser Konzilien, die

---

[85] Presse 8., 9., 11./12. IX., je S. 4; 14. IX., S. 3; Wat. 19. IX., S. 5 links unten. – FAZ 9. IX., S. 4; 14. IX., S. 5.

Lit.: Le Concile de Chalcédoine. Son histoire, sa réception par les églises et son actualité, in Ir. 64/III, 1971, S. 349/66 (Bericht über eine diesem Konzil gewidmete Tagung in Genf 31. VIII. bis 6. IX. 1969).

[86] MB Nov. 496/503 (mit Tafeln), 532/37; Dez. 607.

[87] Vgl. IKZ 1965, S. 29 f.; 1967, S. 239 f.; 1971, S. 28, S. 147.

Verurteilung bzw. Heiligsprechung gewisser Kirchenlehrer sowie Fragen der Jurisdiktion in dem Bemühen, die Einheit der Kirche auf Orts-, Landes- und Weltebene deutlich werden zu lassen[88].

Am 8. April teilte die äthiopische Kirche dem orthodoxen Patriarchen von Alexandrien amtlich die Wahl des neuen Patriarchen mit. Dieser besuchte vom 5. bis 11. November in Begleitung zweier Erzbischöfe, eines Bischofs, eines Priesters und eines Professors die griechische Landeskirche. – An der Inthronisation des neuen koptischen Patriarchen Schenūte III. am 14. November nahmen neben drei monophysitischen Patriarchen der rumänische Patriarch Justinian, Bischof Hermegones als Vertreter des Moskauer Patriarchen; Metropolit Emil und ein Geistlicher als Vertreter des Ökumenischen Rats teil, der auch durch seinen Präsidenten Eugene Carson Blake repräsentiert war. Für die römisch-katholische Kirche war Kardinal Jan Willebrands anwesend. – Der Rat der Kirchen in Alexandrien besteht aus drei Kopten, drei Lateinern, zwei monophysitischen Armeniern, drei Protestanten, je einem unierten Armenier, Maroniten, unierten Syrianer, unierten Kopten und Anglikaner sowie aus drei Orthodoxen[89].

Auf der **Bischofssynode** der **katholischen** Kirche in der Sixtinischen Kapelle des Vatikans (30. September bis 7. November) kamen verschiedene der 14 teilnehmenden orientalischen Kirchenfürsten zu Wort. Der uniert-melkitische Patriarch Maximos V. und wiederholt der maronitische Patriarch Peter Paul Maʿūšī sprachen sich gegen die Beibehaltung des Zölibats aus, da auch der verheiratete Priester der Ostkirchen voll in der kirchlichen Tradition stehe. Der uniert-ukrainische Bischof Hermanjuk aus Amerika forderte, dass die Entscheidung über die Zölibatsfrage den Synoden der Ostkirchen und den Bischofskonferenzen überlassen bliebe. Freilich betonte der uniert-koptische Patriarch Stefan (Sīdārūs), dass wenigstens innerhalb der orientalischen Kirchen keine grundsätzliche Vorliebe für den verheirateten Priester bestehe; er trat deshalb für die Beibehaltung des Zölibats in der lateinischen Kirche ein. Es gehe auch nicht an, sagte der uniert-ukrainische Erzbischof Josef Slipýj, dass man den im Abendland lebenden Orientalen den Zölibat aufzudrängen versuche. Der uniert-armenische Patriarch Ignaz Petrus XVI. (Batanián) bezeichnete die Glaubenskrise als den Hauptgrund der Priesterkrise der Gegenwart. Am Schluss der Synode wurde jegliches Zugeständnis hinsichtlich

---

[88] G Nov. 272; P Okt. 488/91/OrS 1971/IV, S. 31/34 (nach Epískepsis).

Lit.: Chesarie Gheorghescu: Die Lehre über die hypostatische Union beim hl. Johannes Damascenus (rumän.), in Ortodoxia April/Juni 181/93.

[89] P April 237 f. – E 15. XI., S. 620/44 (mit Bildern). – Vgl. oben S. 21. – P Okt. 486.

Lit.: N. Sabolotski: Unterwegs zur kirchlichen Einheit mit den vor-chalkedonischen Kirchen, in StO Juni 54/64.

einer Aufhebung des Zölibats in der lateinischen Kirche mit 107 gegen 87 Stimmen abgelehnt[90].

Vom 7. bis 11. Juli versammelte sich die orthodoxe Kommission zum Gespräch mit den **Anglikanern** in Helsingfors. Sie befassten sich mit vier vorbereiteten Arbeiten, 1. des Metropoliten Stylianos von Melitúpolis: Der Heilige Geist als Deuter des Evangeliums und Lebendigmacher der gegenwärtigen Kirche; 2. Pater I. Rumanidis: Die Natur des Erlösungswerkes Jesu Christi am Kreuz und bei der Auferstehung; 3. Erzbischof Athenagoras von Thyatira, Leiter des Ausschusses: Die Deutung der anglikanischen Theorie der *comprehensiveness;* 4. derselbe: Gegenwartsfragen der anglikanischen Kirche. Man beschloss, sich im Juli 1972 noch einmal in Chambésy bei Genf zu treffen und im September 1972 auf Kypern ein inoffizielles Gespräch mit den Anglikanern zu führen, das eine weitere Klärung der grundlegenden Punkte der vorliegenden Berichte bringen soll: 1. die Art, wie die Anglikaner ihre Vereinigung mit der orthodoxen Kirche auffassen; 2. die Möglichkeit einer Vereinigung mit der anglikanischen Kirche nach der Interkommunion zwischen der anglikanischen Kirche, einigen lutherischen Kirchen und der südindischen Kirche; 3. wieweit verpflichten die im Gespräch behandelten Fragen die ganze anglikanische Kirche; 4. die Geltung der 39 Artikel und des Common Prayer Book in der anglikanischen Kommunion[91].

In San Francisco weihte Mitte August der serbische Erzbischof Dionys zusammen mit zwei altkatholischen Bischöfen einen anglikanischen Geistlichen zum Erzbischof[92].

Vom 25. Februar bis 1. März wurden auf einem Treffen orthodoxer und **lutherischer** Professoren der nordischen Länder in Raadelma bei Åbo (Finnland) Fragen der Eucharistie und der Interkommunion behandelt. – Der ökumenische Patriarch sandte dem *Weltkongress* der **Methodisten** eine Begrüssungsdrahtung. – Vom 19. bis 31. August trafen sich Vertreter der orthodoxen Kirchen und der «Kirche der Brüder» in Kiev. – Der Leiter der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, der Geistliche Ralph Abernathy, besuchte im September zehn Tage lang die russische orthodoxe Kirche[93].

---

[90] FAZ 18.IX., S. 6; W 2.X., S. 6; FAZ 4.X., S. 6; 5.X., S. 4; 11.X., S. 6; 8.XI., S. 1.

[91] Ir. 64/III, 1971, S. 372f.; OSt 1971/III, S. 45f.

[92] Solia 7.XI., S. 5.

Lit.: Urs Küry: Zum gegenwärtigen Stand der orthodox-altkatholischen Beziehungen, in Pravoslavna misao XIII/1–2, 1970 (wie oben Anm. 37), S. 93–98 (mit deutscher Zusammenfassung; Bericht über die Besuche während des Herbstes 1968) // G. Skobej: Der theologische Dialog zwischen Orthodoxie und Alt-Katholizismus, in StO Juni 43/47.

Am 15. März trafen sich die Mitglieder des **Ökumenischen Rates** der Kirchen Südslawiens unter der Leitung von Bischof Valerian des Banats. – Metropolit Nikodem, der Leiter des Aussenamts des Moskauer Patriarchats, besuchte mit einer Abordnung Ende Oktober verschiedene Kirchenleitungen in Deutschland. – Vertreter des Moskauer Patriarchats in Genf ist seit der Versetzung des Erzbischofs Hermogenes von Podol'sk in eine russische Diözese Archimandrit Kyrill Gudjaev[94].

Hamburg, 24. Januar 1972

Bertold Spuler

---

[93] Ir 64/II., 1971, S. 247f. – Solia 7. XI., S. 5. – FAZ 21/IX., S. 4.

Lit.: Wilhelm Nyssen: Kirche aus Ost und West. Seiner Seligkeit dem Patriarchen der orthodoxen Kirche Rumäniens, Justinian, zum 70. Geburtstag, Köln 1971 (vgl. Orthodoxia April/-Juni 227/29).

[94] Solia 20. VI., S. 5. – FAZ 22. X., S. 4. – OSt 1971/IV, S. 29.

Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet

(Schluss)

6. Die Voraussetzungen für die Entstehung eines epikletischen Gebetes vor dem Einsetzungsbericht

Wir sahen, dass in der späteren römischen Überlieferung und in Ägypten jedenfalls seit dem 4. Jahrhundert ein epikletisches Gebet dem Einsetzungsbericht vorangeht. Das hat zur Folge, dass die Abendmahlserzählung nicht mehr einen Teil der Danksagung bildet, sondern im Zusammenhang von Bitten steht. Damit stellen sich diese Liturgieformen aber in Gegensatz zur Hippolyt-Eucharistie und den mit ihrer Struktur übereinstimmenden jerusalemisch-syrisch-kleinasiatischen und byzantinischen Liturgien sowie zur Mehrheit der altgallischen und altspanischen Formulare. Wie ist die Entstehung von zwei so verschiedenen Strukturen des Eucharistiegebetes zu erklären ?

Louis *Ligier*[142] hat die Hypothese aufgestellt, dass diese Verschiedenheit auf die zwei Möglichkeiten zurückgehe, wie im jüdischen Dankgebet nach der Mahlzeit an Festtagen Einschaltungen vorgenommen werden können. Eine solche Einfügung kann entweder in der Danksagung für die vergangenen Heilstaten Gottes stattfinden oder in der eschatologischen Bitte am Schluss des Gebetes. So, meint Ligier, sei auch der Abendmahlsbericht mit der dazugehörigen Anamnese bald an der einen, bald an der anderen der genannten Stellen eingeschaltet worden. Seine Einfügung in die

---

[142] De la Cène de Jésus à l'Anaphore de l'Eglise, in: La Maison-Dieu *87* (1966), 7–51, und: La struttura della preghiera eucaristica: diversità e unità, in: Ephemerides Liturgicae, Vol. LXXXII (1968), 191–215. Ligier sieht die Einschaltung der Anamnese in den Bitteil des jüdischen Dankgebetes auch in der ostsyrischen Anaphora (La Cène, S. 33 f.), auf die wir hier nicht näher eingehen können. Nur soviel sei gesagt, dass die Addai- und Mari-Anaphora meines Erachtens neben den sehr alten Zügen auch Zeichen einer weitgehenden Umbildung, vor allem durch die Darbringungsidee, aufweist. Schon in der Einleitung zur Präfation heisst es statt «gratias agamus domino» «Oblatio Deo omnium Domino offertur» (Hänggi/Pahl, S. 375) und dieser Gedanke durchzieht das ganze Gebet. Bei Ligier scheinen mir einseitig nur die alten Elemente der ostsyrischen Liturgie beachtet zu werden, so dass seine Schlussfolgerungen schon aus diesem Grund fragwürdig sind. Auch geht er davon aus, dass die Fürbitten in der ostsyrischen Anaphora – und wohl auch in den anderen Anaphoren (La Cène, S. 34 ff.) – ursprünglich sind, was doch offensichtlich nicht zutrifft.

Danksagung hätte dann zum antiochenisch-byzantinischen Anaphoratyp geführt, seine Einfügung in die eschatologische Bitte zum ägyptischen – und römischen – Typ, wo er in epikletischem Zusammenhang steht.

Die Hypothese Ligiers nimmt also an, dass die Verschiedenheit der späteren Anaphorastrukturen bis in die älteste Zeit zurückgeht, nämlich in die Zeit, da überhaupt der Einsetzungsbericht in das dem jüdischen Mahlgebet nachgebildete christliche Eucharistiegebet eingefügt wurde. Unter dieser Voraussetzung gibt sie tatsächlich die plausibelste Erklärung für den auffälligen Unterschied.

Die Untersuchung der ägyptischen Epiklesen und des römischen Kanons hat uns aber zu Resultaten geführt, die die Frage in einem anderen Licht erscheinen lassen. Wir sahen ja, dass die erste ägyptische Epiklese das Produkt einer sekundären Entwicklung sein muss und erst nach Einführung des Sanctus entstanden sein kann. Erst recht sind die Fürbitten vor dem Sanctus in der Markusliturgie, die Ligier ebenfalls zur Stützung seiner Hypothese heranzieht, doch offensichtlich eine spätere Einschaltung, wie schon der Vergleich mit Serapion und mit der Einführung anaphorischer Fürbittengebete in allen Liturgiegebieten mit Ausnahme des gallikanischen zeigt. Die Struktur der späteren ägyptischen Anaphora rührt also nicht von der Einfügung des Einsetzungsberichtes in die eschatologische Bitte des jüdischen Dankgebetes her, sondern von nachträglichen Einschaltungen. Wenn man Fürbitten, Sanctus und die vom Sanctus abhängige erste Epiklese wegdenkt, hat ja die ägyptische Anaphora die gleiche Struktur wie die antiochenisch-byzantinische[143] und, was noch wichtiger ist, wie die Hippolyts.

In Rom ist das epikletische Gebet vor dem Einsetzungsbericht zwar nicht vom Sanctus abhängig, aber es ist ursprünglich keine Epiklese. Und dass ein Gebet wie «Fac nobis hanc oblationem» in De sacr nicht bis in die älteste Zeit zurückgehen kann, ergibt sich schon daraus, dass es einen viel weiter entwickelten Stand der Darbringungsvorstellung voraussetzt, als wir ihn etwa noch bei Hippolyt antreffen.

Es ist zu beachten, dass gerade in Rom und Ägypten der Darbringungsgedanke schon vor der Anamnese eine grosse Rolle spielt. In Ägypten wird die entscheidende Darbringung sogar so sehr an den Anfang der Anaphora bzw. auf die Niederlegung der Gaben

---

[143] Ligier selbst nennt die antiochenisch-byzantinische Struktur die «più perfetta, più equilibrata e più chiara» (La struttura, S. 192).

auf den Altar verlegt, dass bei der Anamnese statt des sonst üblichen *προσφέρομεν* die Vergangenheitsformen *προεθήκαμεν* (Mk) oder *προσηνέγκαμεν* (Ser) stehen, während in Dêr Bal der Darbringungsgedanke an dieser seiner ursprünglichen Stelle ganz ausgefallen ist. Dafür findet sich in der Markusliturgie schon vor dem Sanctus der Darbringungsgedanke, an den dann die eingeschobenen Fürbitten anknüpfen können.

In Rom ist die Präsensform von offerimus in der Anamnese zwar erhalten geblieben, aber der Darbringungsgedanke wird auch vorher schon stark zur Geltung gebracht[144]. Sein Vorkommen vor der Anamnese ist aber die Voraussetzung für die Entstehung eines epikletischen Gebetes vor dem Einsetzungsbericht. Darbringung und Epiklese stehen ja in engem Zusammenhang miteinander. Die in der Epiklese erbetene Heiligung der Gaben ist das Ziel ihrer Darbringung, sie bedeutet die völlige Annahme der dargebotenen Gaben durch Gott. *J. Betz*[145] sagt dazu treffend: «Die Epiklese knüpft an die Idee der Prosphora an und führt sie konsequent weiter. Ist die Prosphora die Übereignung der Gaben an Gott durch die Kirche, so die Epiklese eine Bitte um Aneignung derselben durch Christus und um die daraus folgende Wandlung derselben. Für das richtige Verständnis der Epiklese ist es von entscheidender Bedeutung, sie in dem Zusammenhang zu betrachten, in dem sie in der altkirchlichen Liturgie steht, nämlich in ihrer organischen Verbundenheit mit der Prosphora.» Und: «Die altkirchlichen Messformulare sprechen von Prosphora und Epiklese in einem Atemzug[146].»

Auch die epikletischen Gebete des römischen Kanons, also vor allem «Quam oblationem» und «Supplices», nehmen Bezug auf die vorangehende Darbringung. Das gleiche gilt für die erste ägyptische Epiklese, die mit den Worten beginnt «erfülle dieses *Opfer*».

Nun ist aber die Stelle, wo die Darbringung ihren entscheidenden Ausdruck findet, nach der ältesten Überlieferung eindeutig die Anamnese nach dem Einsetzungsbericht. Das ist auch im römi-

---

[144] Darauf, dass gerade in Rom und in Ägypten die Darbringung schon vor dem Einsetzungsbericht erwähnt wird, weist auch *Jungmann*, Le Canon romain et les autres formes de la grande prière eucharistique, in: Le Canon de la Messe, La Maison-Dieu *87* (Paris 1966), 71, hin.

[145] Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Freiburg 1955, I 1, S. 320.

[146] A. a. O., S. 319.

schen Kanon trotz aller schon vorhergehenden Darbringungsgedanken noch ganz klar zu erkennen. Nach dem, was wir über den Zusammenhang von Darbringung und Epiklese sagten, ergibt sich daraus aber auch, dass die ursprüngliche Epiklese im Anschluss an die ursprüngliche Darbringung zu suchen ist, also nach der Anamnese. Im römischen Kanon treten allerdings schon vor der entscheidenden Darbringung vorläufig-vorbereitende Darbringungswendungen auf. Dem entspricht es, wenn dann auch vor der entscheidenden Epiklese vorläufige Epiklesen stehen, im «Te igitur» noch ohne besondere Betonung («uti accepta habeas et *benedicas* haec dona...»), im «Quam oblationem» dann mit grösserem Gewicht. In dieser Hinsicht ist der römische Kanon ganz konsequent: zunächst vorläufige Darbringungsausdrücke mit daran anschliessenden vorläufig-epikletischen Gebeten, dann die endgültig-abschliessende Darbringung in der Anamnese und nach ihr die endgültig-abschliessende Epiklese im «Supplices».

Ursprünglich ist die Vorwegnahme der Darbringung vor der Anamnese im Eucharistiegebet natürlich nicht. Eine ihrer unheilvollen Folgen war die Abspaltung des Einsetzungsberichtes von der Danksagung. Die Voraussetzung dieser Entwicklung war einerseits das Übergewicht, das die Darbringungsidee mit der Zeit gegenüber der Danksagung bekam, anderseits ein mangelndes Bewusstsein der Einheit der Danksagung. Zu den Formeln aus dem Darbringungskreis traten dann vorweggenommene epikletische Gedanken und schliesslich wurden, ebenfalls im Zusammenhang mit der Darbringungsidee, Fürbitten eingeschaltet. Es liegt hier also ein ganzer innerlich zusammenhängender Komplex von Erscheinungen vor, die die Danksagung immer mehr zerrissen und den Einsetzungsbericht von ihr absprengten.

Es kann übrigens kein Zufall sein, dass eine ähnliche Einschaltung von Fürbitten in die alte Danksagung, und zwar schon vor dem Sanctus, gerade in jenem Liturgiegebet stattfand, das auch schon durch eine proleptische Epiklese den Einsetzungsbericht von der Danksagung losgetrennt hatte, nämlich in Ägypten. Im einzelnen ist die Entwicklung in Ägypten etwas anders verlaufen als in Rom. Das Sanctus wurde dort früher eingeführt und im Anschluss daran sogleich eine proleptische Epiklese, während sich in Rom das epikletische «Quam oblationem» erst aus einem nicht epikletischen Gebet und ohne Zusammenhang mit dem Sanctus entwickelte. Da Serapion im Lobgebet vor dem Sanctus keinen Darbringungsgedanken, wohl

aber eine, allerdings noch kurze, Bitte hat, während die ausführlicheren Fürbitten erst auf die zweite Epiklese folgen, könnte man sich fragen, ob in Ägypten nicht anders als in Rom zuerst eine Bitte und erst dann Darbringungsgedanken und schliesslich ausgedehntere Fürbitten in die Danksagung eingefügt wurden. Anderseits hat die ägyptische Anschauung die Darbringung stark auf die Niederlegung der Gaben auf den Altar vorverlegt, wie die Vergangenheitsformen *προεθήκαμεν* und *προσηνέγκαμεν* zeigen, während Rom trotz aller proleptischen Tendenzen der Darbringung in der Anamnese das Hauptgewicht beliess und dementsprechend beim präsentischen «offerimus» blieb. Doch trotz aller dieser Unterschiede war das Endergebnis in Rom und Ägypten ziemlich ähnlich.

Die Voraussetzung dieser Zerstörung der ursprünglichen Struktur bildete aber das mangelnde Bewusstsein der Einheit der Danksagung. Das wird besonders bei einem Vergleich mit den jerusalemisch-syrisch-byzantinischen Liturgien deutlich. Das Übergewicht der Darbringungsvorstellung gegenüber der Danksagung ist zwar auch hier zu finden, wie es schon der herrschend gewordene Ausdruck «Anaphora» für das alte Eucharistiegebet zeigt. Aber in das Dankgebet bis und mit den Einsetzungsworten wurden hier Darbringungsgebete und Fürbitten ebensowenig eingeschaltet wie proleptische Epiklesen. Das Bewusstsein der Einheit der Danksagung war hier stark genug, dass es all diesen Tendenzen, die auch da vorhanden waren, Widerstand leisten konnte. Sie machten sich dafür an anderen Stellen, sei es vor dem Eucharistiegebet oder nach der Epiklese, breit. Aber die Einheit der Danksagung mit dem Einsetzungsbericht als abschliessendem Höhepunkt blieb erhalten.

7. Oblation und Epiklese in den altkatholischen Liturgien

Hier müssen diejenigen altkatholischen Liturgien besprochen werden, die aus der Liturgiereform des letzten Jahrhunderts hervorgegangen sind, also S, Th¹ und Th². Die blossen Übersetzungen des römischen Kanons können ausser Betracht bleiben. Doch sind zu D² einige Worte zu sagen.

Es ist nicht zu verkennen, dass die altkatholische Liturgiereform des 19. Jahrhunderts nicht vom ursprünglichen, sondern vom spätabendländischen Verständnis des römischen Kanons ausging. In der damaligen geschichtlichen Situation war das auch kaum anders mög-

lich. An das Werk der Kanonreform ging man nicht auf Grund liturgiegeschichtlicher Kenntnisse, sondern ausschliesslich von biblischen und dogmatischen Gesichtspunkten her. So sehr dieses Verfahren verständlich ist, so klar ist doch, dass dabei die Eigenart der Liturgie, die ja eine lebendig gewachsene Grösse mit eigenen Formgesetzen ist, zu kurz kommen musste. Auch Thürlings, der die Liturgiegeschichte mehr berücksichtigen wollte als S[147], hat sich faktisch doch nur dem im spätabendländischen Sinn verstandenen römischen Kanon wieder mehr genähert. Damit ist die prinzipielle Grenze der altkatholischen Kanonreform des letzten Jahrhunderts aufgezeigt.

Das biblisch-dogmatische Anliegen bestand vor allem in der Abwehr eines falschen Messopferbegriffes. Da der Glaube der Kirche sich in der Liturgie ausdrückt und die Gefahr eines Missverständnisses des eucharistischen Opfers im Sinne einer Wiederholung oder Erneuerung des Kreuzesopfers damals viel grösser war als heute, muss dieses Anliegen an und für sich als berechtigt anerkannt werden. Aber wie wurde es durchgeführt?

Die Worte des römischen Kanons «offerimus praeclarae maiestati tuae hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae» werden in S und Th wiedergegeben mit: «Ihn (sc. Christus) stellen wir dir dar als unser reines, heiliges, unbeflecktes Opfer», wozu Th noch beifügt: «als das heilige Brot des ewigen Lebens, als den Kelch unseres immerwährenden Heiles». Da man von der spätrömischen Deutung ausgeht, denkt man überhaupt nicht an eine Darbietung von Brot und Wein zur Konsekration, sondern nur an eine Darbringung von konsekrierten Gaben, also Leib und Blut Christi. Anderseits lehnt man aus biblisch-dogmatischen Gründen den Gedanken einer dinglichen Darbringung von Leib und Blut Christi ab, und so versucht man, mit der erwähnten Wendung den spätrömischen Gedanken in eine dogmatisch annehmbare Richtung umzubiegen. Das ist natürlich aus heutiger Sicht ein methodisch fragwürdiges Unternehmen, auch wenn die dogmatische Absicht berechtigt war. Doch in der damaligen Situation sah die Sache anders aus. Und wie ist nun diese Wiedergabe des «offerimus» von der Liturgiegeschichte und dem ursprünglichen Sinn des römischen Kanons her zu beurteilen? Negativ ist zunächst festzustellen, dass unser Tun mit Brot und Wein, eben die Darbringung der Gaben,

[147] Vgl. IKZ *1* (1911), 366.

um die es hier liturgiegeschichtlich, aber doch auch sachlich gesehen primär geht, überhaupt nicht zum Ausdruck kommt. Obwohl sich eine ähnliche Erscheinung auch in einem späten Entwicklungsstadium einzelner orientalischer Liturgien findet (z.B. Jakobusliturgie), liegt hier doch ein Mangel vor, weil unser konkretes Handeln, das eben ein Handeln mit den Elementen ist, zu sehr in den Hintergrund tritt. Es besteht die Gefahr, dass an die Stelle des Handelns das blosse Denken tritt. Diese Gefahr wird noch dadurch vergrössert, dass das «memores» des lateinischen Textes vom «offerimus» losgelöst und zu einem eigenen Hauptsatz gemacht wird. Wenn es dann heisst «Darum, o Herr, gedenken wir» oder «Darum sind wir auch eingedenk», ist das Missverständnis, dass es nur um Gedanken geht, statt eines Tuns zum Gedenken, nur noch schwer abzuwenden. In S kommt noch dazu, dass der Satz «Ihn stellen wir dir dar» durch längere Betrachtungen über das sühnende Heilswerk Christi vom «Gedenken» getrennt ist. Dadurch ist vollends nicht mehr zu erkennen, dass es sich nicht um ein bloss gedankliches Gedenken, sondern um ein gedenkendes Tun handelt.

Anderseits bringt das «Ihn stellen wir dir dar» einigermassen die alte Auffassung, dass wir in der Darbietung von Brot und Wein das Opfer Christi real-symbolisch vor Gott vergegenwärtigen, zum Ausdruck. Die an sich problematische Methode, eine falsch verstandene Aussage der Liturgie ohne Kenntnis ihres ursprünglichen Sinnes nur nach biblisch-dogmatischen Kriterien zu korrigieren, hat hier dazu geführt, dass wenigstens *eine* Seite des im Urtext Gemeinten getroffen wurde.

K. Pursch[148] findet allerdings, dass darin eine unzulässige Abschwächung liege und dass das Darstellen auch in einem ganz anderen Sinn verstanden werden könne. Er kann nicht einsehen, «warum hier von den ältesten Formularen abgegangen werden soll, die eindeutig das ‚offerimus' enthalten, wie es schon im Formular Hippolyts zu finden ist[149].»

Diese Kritik ist nicht ganz unbegründet. Das Fehlen von «offerimus tibi panem et calicem» haben wir bereits als Mangel bezeichnet. Aber es ist nun doch zu fragen, wie Pursch es versteht. Wir finden bei ihm den Ansatzpunkt für das ursprüngliche Kanonverständnis, da er schreibt, eine besondere Wandlungsbitte unmittel-

[148] Zur Neuordnung des eucharistischen Hochgebetes, in: IKZ *58* (1968), 251–269, und *59* (1969), 1–33, 252, 265 und 269.
[149] S. 253.

bar vor dem Einsetzungsbericht könnte den Eindruck erwecken, «dieser wäre eine für sich bestehende eucharistische und selbständige konsekratorische Formel, was aber der ältesten Eucharistieauffassung entgegensteht, die der Eucharistie als Ganzheit die Heiligung der Elemente zusprach... Sehr viel später kam es – mehr aus moraltheologischen Rücksichten – zu der Meinung, die Konsekration geschähe durch die blosse Rezitation der Einsetzungsworte Jesu, bzw. im Osten der Epiklese[150].» Dann aber scheint Pursch doch wieder das spätrömische Kanonverständnis vorauszusetzen und die Konsekration mit den Einsetzungsworten für abgeschlossen zu halten, da er von «Darbringung der konsekrierten Gaben»[151] und von der «Anamnese nach der Konsekration»[152] spricht. Auch fragt er, wenn von der Reduzierung des fünffachen Kreuzzeichens auf die Segensgeste des dreifachen Kreuzzeichens in der Anamnese bei Th die Rede ist: «Was aber hat die Segnung der eucharistischen Gestalten nach der Konsekration für einen Sinn?[152, 153].» Anderseits tritt er für die Stellung der Epiklese nach der Anamnese ein[154], was nach den gerade vorhin zitierten Äusserungen auch nicht sinnvoll scheint. Stehen hier nicht das ursprüngliche und das spätrömische Kanonverständnis nebeneinander?

Was die Darbringung betrifft, scheint Pursch eher das spätrömische Verständnis vorauszusetzen, also die Darbringung von konsekrierten Gaben, von Leib und Blut Christi selbst. Nur so erklärt es sich, dass er die Fassung «Ihn stellen wir dir dar» als Abschwächung empfindet. Da es sich aber in den alten Liturgien gar nicht um die Darbringung von konsekrierten Gaben handelt, besteht der Vorwurf einer Abschwächung nicht zu Recht. Allerdings muss das Darstellen im Sinn einer realen Vergegenwärtigung vor Gottes Gedenken verstanden werden. Pursch befürchtet, dass die Fassung von S und Th als bloss äusserliches Darstellen ohne innere Realität missverstanden werden könnte.

Was Pursch zur Verbesserung von S vorschlägt, scheint mir einer kritischen Prüfung zu bedürfen. Er schreibt[155]: «Im Opfergebet ... könnte man dieses ‚Darstellen‘, das immerhin missverständ-

---

150 S. 22.

151 S. 2.

152 S. 265.

153 Es liegt mir natürlich fern, das dreifache Kreuzzeichen an dieser Stelle rechtfertigen zu wollen.

154 S. 269, 23 und 32.

155 S. 269.

lich sein kann und abschwächen soll, am besten ganz vermeiden, wenn es einfach hiesse: ‚Er ist unser reines, heiliges und unbeflecktes Opfer.'» Aber eine solche Formulierung würde doch erst recht die Abschwächung bedeuten, die Pursch sonst ablehnt. Dass Christus unser Opfer ist, gilt ja auch ganz abgesehen von der Eucharistiefeier. Aber im Abendmahl geht es darum, dass durch die heilige Handlung das Opfer Christi vor Gott – und dann natürlich auch vor uns – real vergegenwärtigt wird. Das kommt in der Fassung «Er ist unser ... Opfer» nicht mehr zum Ausdruck. An anderer Stelle schreibt Pursch zum «offerimus» in der Anamnese: «Auch kann hier nicht der christologische Akzent allein ausgesagt werden – das wäre zudem rein abstrakt und theoretisch möglich – sondern hier ist eine ekklesiologische Auffüllung geboten[156]. Gerade diesen Bezug auf das Handeln der Kirche, der in der Wendung «Ihn stellen wir dir dar als unser ... Opfer» noch vorhanden ist, beseitigt Pursch aber in seinem Reformvorschlag. Eine solche Änderung würde meines Erachtens keinen Fortschritt bedeuten. Die realsymbolische Darstellung des Opfers Christi vor Gott, die der patristischen Theologie so wichtig ist und auch den Formulierungen des römischen Kanons zugrunde liegt, ginge dabei ganz verloren.

Allerdings wird gegen die Wendung «Ihn stellen wir dir dar» von anderer Seite als von Pursch das entgegengesetzte Bedenken erhoben, nämlich dass sie doch im Sinn einer dinglichen Darbringung von Leib und Blut Christi verstanden werden könnte und damit die einmalige Darbringung am Kreuz trotz aller anders lautenden Beteuerungen wieder in Frage stellen würde. Diese Gefahr scheint mir dort nicht ganz ausgeschlossen zu sein, wo nach spätabendländischem Kanonverständnis die Konsekration nach den Einsetzungsworten als abgeschlossen betrachtet wird und die Worte «Ihn stellen wir dir dar» auf konsekrierte Elemente bezogen werden. Kaum begründet ist das Bedenken aber dann, wenn nach alter Kanonauffassung dabei noch gar nicht an konsekrierte Elemente gedacht wird. Der richtige Weg zur Beseitigung der von einigen vermuteten Gefahr besteht also nicht in der Streichung des Satzes «Ihn stellen wir dir dar...», sondern in der Beseitigung des spätrömischen Kanonmissverständnisses, und zwar durch die klare Wiederherstellung der ursprünglichen Kanonstruktur, die jenes Missverständnis unmöglich macht.

---

[156] S. 253.

Diese Ausführungen sollen keineswegs eine Verbesserung der Formulierung ausschliessen, wohl aber den positiven und dem altkirchlichen Denken entsprechenden Gehalt des «Ihn stellen wir dir dar als unser Opfer» herausheben. Was die Formulierung betrifft, so ist eine gewisse Unklarheit nicht zu bestreiten. Sie ist ja auch der tiefste Grund des Unbehagens von Pursch. Es wäre also nach einem besseren Ausdruck des Gedankens zu suchen.

Th fügt an die Worte «Ihn stellen wir dir dar als unser ... Opfer» in Anlehnung an den römischen Kanon an «als das heilige Brot des ewigen Lebens, als den Kelch unseres immerwährenden Heiles». Auch hier hat das spätrömische Kanonverständnis den ursprünglichen Gedanken stark verändert. Man meint jetzt, konsekrierte Gaben, also Christus selbst, als Brot des Lebens und Kelch des Heiles Gottes darzubringen. Ursprünglich dagegen sollte die Wendung die Gaben, die Gott zur Weihe dargeboten werden, im Hinblick auf die jetzt geschehende Konsekration als Brot des Lebens und Kelch des Heiles bezeichnen, ohne dass damit diese Konsekration bereits als vollendet betrachtet würde. So schön die Ausdrücke an sich sind, so ist doch zu fragen, ob sie im spätrömischen Verständnis, auf dem ja auch ihre Fassung bei Th beruht, einen rechten Sinn ergeben. Denn es ist zwar sinnvoll, die unkonsekrierten Gaben, wenn sie auch proleptisch Brot des Lebens und Kelch des Heiles genannt werden, Gott darzubieten. Es ist auch sinnvoll, Christus als unser Opfer Gott darzustellen. Aber es ist kaum sinnvoll, Christus als Brot des Lebens und Kelch des Heiles Gott darzustellen. In dieser Eigenschaft kann er doch sinnvollerweise nur von Gott uns geschenkt, von uns aber weder Gott dargebracht noch dargestellt, sondern nur von ihm empfangen werden. Bischof Herzog, der ja von den gleichen Voraussetzungen ausging wie Th, hatte unter diesen Umständen doch das bessere liturgisch-theologische Empfinden, wenn er auf die Wendung verzichtete.

Die Verschiebung der Bitte um gnädiges Herabschauen auf die Gaben mit dem Hinweis auf die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedeks vor den Einsetzungsbericht in S geht zweifellos ebenfalls auf das spätrömische Kanonverständnis zurück. Bischof Herzog betrachtete es offensichtlich als unpassend, dass um Gottes wohlgefälliges Herniederblicken auf bereits konsekrierte Gaben gebetet würde. Mit dieser Überlegung hatte er an sich durchaus recht. Sobald man aber erkennt, dass auch an der ursprünglichen Stelle gar nicht konsekrierte Gaben gemeint sind, fällt auch der Anlass zur Umstellung des Gebetes dahin. Doch ist positiv zu würdigen, dass S das Gebet wenigstens

bewahrt hat. Dass die Eucharistie die Erfüllung der alttestamentlichen Opfer bildet, ist ein wichtiger Gedanke. Da wir in ihr durch unser Tun mit Brot und Wein das vollkommene Opfer Christi selbst vor Gott vergegenwärtigen, finden die unvollkommenen, vorbildhaften Opfer des Alten Bundes in ihr ihre Erfüllung. Oder, anders gesagt, wie das Opfer Christi, so ist auch die Vergegenwärtigung seines Opfers die Erfüllung der alttestamentlichen Opfer.

Positiv zu bewerten ist auch, dass S die zahlreichen vorbereitenden Darbringungsgedanken des römischen Kanons auslässt. Nur hat es leider die dadurch gebotene Möglichkeit nicht benutzt, um den Einsetzungsbericht direkt an die Danksagung anzuschliessen, wie es der Entwurf Michaud getan hatte[157]. Der Hauptgrund, dass S dem nicht folgte, war offenbar die Wandlungsbitte oder Epiklese, die man sich, im spätrömischen Kanonverständnis befangen, nur vor dem Einsetzungsbericht vorstellen konnte.

Übrigens hat S durch die Einfügung des «Supra quae» – «Blicke also» unmittelbar nach dem Sanctus nun doch einen Gedanken aus dem Darbringungskreis anstelle der beseitigten anderen eingeführt. Aufs Ganze gesehen, entsteht der Eindruck, dass die entscheidende Darbietung der Gaben im Offertorium stattfindet, da in der Anamnese von ihr keine Rede mehr ist und das «Supra quae» – «Blicke also» sie voraussetzt. Eine solche Konzeption entspricht zwar der ägyptischen Tradition seit Serapion, steht aber im Gegensatz zur Auffassung aller anderen Liturgien einschliesslich der römischen.

Wenn Th[1] am Anfang des Kanons die Bitte «Allerbarmender Vater, so nimm denn auf und segne diese Gaben und dies heilige Opfer» behalten hat, so ist das nicht konsequent, da doch sonst die Darbringungsgedanken vermieden sind. Der Grund ist wahrscheinlich, dass Th[1] nach dem Vorbild des römischen Kanons hier auch die Fürbitten folgen lässt. An dieser Stelle von Opfer zu sprechen, kann sich zwar auf manche Ausdrücke von alten Liturgien und Kirchenvätern berufen, führt aber leicht zu dem Missverständnis, dass die materiellen Gaben von Brot und Wein das eigentliche Opfer sind. Darum sollte diese Ausdrucksweise besser vermieden werden. Als die Gaben noch von der Gemeinde gespendet wurden, konnte der Ausdruck Opfer in diesem Zusammenhang leichter richtig verstanden werden. Aber diese Voraussetzung ist ja heute nicht mehr gegeben.

---

157 S. Anhang.

S hat, wie die Darbringungsgedanken, so auch die Fürbitten des römischen Kanons vor dem Einsetzungsbericht entfernt. Die Fürbitten für die Lebenden und das Gedächtnis der Heiligen fanden mit dem Memento mortuorum und dem Nobis quoque zwischen der Kommunionbitte und der Schlussdoxologie ihren Platz. Das ist nicht so verkehrt, wie es heute manchmal angesehen wird. Es wird zwar mit Recht eingewendet, dass die Fürbitten im Kanon ein späterer Einschub und ein Fremdkörper sind und dass durch sie ein zu grosser Abstand zwischen dem Hauptteil des Eucharistiegebetes und der Kommunion entsteht. Aus diesen Gründen ist der Forderung zuzustimmen, bei einer heutigen Reform die Fürbitten ganz aus dem Kanon herauszunehmen. Anderseits sollte aber gerechterweise auch nicht übersehen werden, dass es einen sehr positiven Sinn hat, wenn im Anschluss an die Kommunionbitte der Blick in den Fürbitten auf die ganze Gemeinschaft der Heiligen im Himmel und auf Erden ausgeweitet wird. Durch die Kommunion treten wir ja nicht nur mit Christus in Gemeinschaft, sondern auch mit den Brüdern und Schwestern, wir feiern das Abendmahl nicht nur für uns, sondern auch für sie. Das kommt gut zum Ausdruck, wenn auf die Kommunionbitte Gedächtnis der Heiligen und Fürbitten für Verstorbene und Lebende folgen. Wenn es schon Fürbitten im Kanon gibt, dann ist ihre Stellung nach der Kommunionbitte am sinnvollsten. Sie entspricht auch am besten der Struktur des jüdischen Dankgebetes nach der Mahlzeit, dessen Schlussteil die Bitten für Stadt und Volk Gottes enthält. Da aber die Fürbitten die Gewichtsverteilung im Kanon, in dem die Danksagung den Vorrang haben sollte, zugunsten der Bitten verschieben, sollten sie am besten ganz herausgenommen und ins Offertorium gestellt werden.

Was die Epiklese betrifft, hatte die Abhängigkeit der altkatholischen Liturgiereform vom spätrömischen Kanonverständnis ähnlich unglückliche Folgen wie in der Frage der Oblation. Während «Quam oblationem» zu einer Geistepiklese vor dem Einsetzungsbericht ausgestaltet wurde, fand das «Supplices» in S und Th[1] keine seiner Bedeutung im römischen Kanon entsprechende Wiedergabe. Sein erster Teil wurde ganz fallengelassen, und aus seinem zweiten Teil, von «ut quotquot» an, wurde eine selbständige Bitte für die Kommunikanten gemacht, die sich nicht mehr an eine Bitte für die Gaben anschliesst. Damit ist nicht nur gegenüber der ältesten Struktur des Eucharistiegebetes, wie wir sie bei Hippolyt kennen-

lernten, sondern auch gegenüber dem römischen Kanon eine entscheidende Veränderung eingetreten. An der Stelle, wo im römischen Kanon das endgültig-abschliessende epikletische Gebet, das «Supplices», steht, findet sich keine Epiklese mehr, sondern nur eine einfache Kommunionbitte. Dafür steht an der Stelle des vorbereitend-epikletischen Gebetes des «Quam oblationem» eine ausdrückliche Geistepiklese als die einzige Epiklese des Kanons von S und Th[1]. Das entspricht allerdings der anderen, bereits besprochenen Erscheinung, dass die endgültig-abschliessende Darbietung der Gaben in der Anamnese des römischen Kanons in S und Th weggefallen ist und nur die vorläufig-vorbereitende im Offertorium erhalten blieb, in S auch noch die Bezugnahme auf sie in «Blicke also» («Supra quae») an der Stelle des römischen «Te igitur». Wenn im römischen Kanon durch die Einschiebung von vorbereitenden Darbringungs- und Epiklesegedanken, sowie von Fürbitten vor dem Einsetzungsbericht die ursprüngliche Struktur des Hochgebetes stark verändert worden war, so war wenigstens der Komplex Einsetzungsbericht – Anamnese mit Gabendarbietung – Bitte für die Gaben und, davon abhängig, für die Empfänger der Gaben, (Epiklese), erhalten geblieben. Nun aber werden Gabendarbietung und Bitte für die Gaben herausgebrochen und damit auch dieser Komplex zertrümmert. Dafür wird die an sich schon problematische Vorwegnahme von Darbietung und Epiklese im Offertorium bzw. im «Quam oblationem» zur eigentlichen und einzigen Darbietung und Epiklese erhoben. Während man im römischen Kanon bei Ausscheidung der Einschübe wieder die ursprüngliche Struktur erhält, so braucht es bei den neuen Hochgebeten dazu viel kompliziertere Operationen.

Alle diese Vergleiche zwischen S, Th[1] und dem römischen Kanon sind allerdings nur unter einer ganz bestimmten Bedingung richtig, nämlich dass der römische Kanon im alten Sinn verstanden wird. Im spätabendländischen Verständnis dagegen sind schon alle die Veränderungen enthalten, die wir bei S und Th[1] feststellten. Der Unterschied ist nur, dass sie in der altkatholischen Liturgiereform des 19. Jahrhunderts auch den Text umgestaltet haben, während sie im spätrömischen Kanonverständnis nicht im Text, sondern nur in der Interpretation enthalten waren.

Gegenüber dem spätabendländisch verstandenen römischen Kanon weisen S und Th[1] aber auch gewisse Vorzüge auf. Sie sind klarer, der spätabendländische Gedankengang erscheint bei ihnen

konsequenter durchgeführt. Das ist ganz natürlich, wenn man bedenkt, dass sie von vornherein von dieser Auffassung her konzipiert sind, während der römische Kanon anders konzipiert ist und erst nachträglich in diesem Sinn uminterpretiert wurde. Die falsche Idee einer dinglichen Darbringung von Leib und Blut Christi kann bei S und Th[1] weniger leicht aufkommen als beim spätabendländisch verstandenen römischen Kanon. S enthält zudem tiefe theologische Gedanken in engem Anschluss an biblische Aussagen. Allerdings ist die Ausführung der Gedanken dem Geiste der damaligen Zeit entsprechend oft zu lehrhaft und erinnert manchmal an den Stil einer Kommunionandacht. Es handelt sich sehr stark um ein Kreisen frommer Gedanken um ein bestimmtes Zentrum. Dieses Zentrum ist die Konsekration, die Wandlung, die als nicht allein durch die Einsetzungsworte, aber auch nicht durch das ganze Hochgebet, sondern durch Epiklese und Einsetzungsworte vollzogen betrachtet wird. Das geht vor allem aus der Überschrift «Konsekration» für den Abschnitt nach dem Sanctus bis zum Schluss des Einsetzungsberichtes deutlich hervor. Diese Auffassung steht der altkirchlichen immerhin näher als die spätabendländische Theorie von der Konsekration durch die blosse Rezitation der Einsetzungsworte. Um das Zentrum der so verstandenen Konsekration kreisen nun in S vorher und nachher fromme, gewiss auch biblische und theologisch wertvolle Gedanken über die Erlösung und ganz besonders über den Sinn der Abendmahlsfeier.

Dem altchristlichen Eucharistiegebet ist diese zyklisch-kreisende Tendenz fremd. Die Konsekration erscheint in ihm nicht als Mitte, um die die Gedanken kreisen, sondern als Ziel, auf das das ganze Gebet hingeordnet ist. Dieses schreitet von der Danksagung über die Darbietung fort zur Epiklese, in der Konsekration und Kommunion als das Ziel der Handlung ausgesprochen werden, und findet in der Doxologie seinen Abschluss. Einem solchen Eucharistiegebet eignet eine Dynamik, die dem eher statischen Charakter von S völlig fehlt. In den alten Anaphoren geht eine Handlung vor sich, während man in S viel weniger den Eindruck einer Handlung als einer Betrachtung hat. Dem entspricht es, dass auch der Ausdruck der konkreten Handlung, das «offerimus panem et calicem», hier fehlt. In diesen Punkten ist S ebenso wie im Verständnis der Kanonstruktur ein Kind seiner Zeit. Besonders störend wirkt sich das in der Anamnese aus. Diese ist in der liturgischen Tradition nur

eine kurze Zusammenfassung des Heilswerkes, eine «Kurzanamnese»[158], während die ausführliche Anamnese in der Danksagung bis und mit den Einsetzungsworten geschieht. In S ist aber die «Kurzanamnese» zu einer langen Betrachtung zerdehnt. Man kann sich auch fragen, ob in S nicht zuviel und in zu lehrhafter Weise vom Opfer Christi die Rede ist. Bereits A. Thürlings hat dies 1911 angedeutet[159].

Th¹ ist weniger statisch-kreisend und lehrhaft als S, aber auch theologisch weniger reich. Vom Opfer Christi ist nicht so ausgedehnt die Rede, aber der Opferbegriff durch die Bezeichnung der Gaben als Opfer sogleich nach dem Sanctus und das Fehlen der Darbietung in der Anamnese verundeutlicht. Es entsteht auf diese Art der Eindruck, das eigentliche Opfer geschehe im Offertorium. Dass Th¹ die Fürbitten für die Lebenden und das Gedächtnis der Heiligen nach dem römischen Vorbild vor dem Einsetzungsbericht einfügt, macht seinen Kanon, aufs Ganze gesehen, zerrissener als den von S.

Th² folgt in der Anamnese und der Oblation Th¹, hat jedoch «Supra quae» und «Supplices» nach dem römischen Kanon beibehalten. An der Übersetzung des «Supplices» scheinen mir zwei Punkte fragwürdig zu sein. «Iube haec perferri» wird wiedergegeben durch «lass dieses Opfer ... hinauftragen». «Opfer» ist aber ein so gewichtiges Wort, dass es sich zur Übersetzung des ganz allgemeinen «haec» schwerlich eignet. Man muss zwar im Deutschen zu «haec» etwas ergänzen, aber es sollte ein allgemeinerer Ausdruck sein, etwa «diese Gaben». Die Übersetzung mit «Opfer» entspricht natürlich besser der spätrömischen Theorie, da sie die Schwierigkeit, die das unbestimmte «haec» ihren Anhängern bereitet, beseitigt. Den zweiten schwachen Punkt sehe ich in der Übersetzung von «ex hac altaris participatione» durch «in dieses Altares Gemeinschaft». Dabei kommt zuwenig zum Ausdruck, dass wir Leib und Blut Christi *vom* himmlischen Altar empfangen, wie das im «ex» des lateinischen Originals enthalten ist.

D² übersetzt die fraglichen Stellen wie Th¹. Ausserdem gibt es «Supra quae» mit «auf dieses Opfer» wieder. Daran ist im wesentlichen die gleiche Kritik anzubringen wie an der Übersetzung «Opfer» für «haec» im «Supplices». Es ist zwar im lateinischen Original vorher vom Opfer, «hostia», die Rede, aber «Supra quae»

---

[158] «Kurzanamnese» nach *K. Amon.*
[159] IKZ *1* (1911), 366.

kann sich nicht darauf beziehen, da es ja nicht «Supra quam» heisst. Die allgemeinere Übersetzung «auf diese Gaben», wie sie auch Th² hat, entspricht besser dem Urtext.

Auffällig ist die Übersetzung von «iube haec perferri ... in sublime altare tuum» in D²: «lass dieses Opfer dargebracht werden ... auf deinem himmlischen Altar». Dazu erklärt *Pursch*, auf den D² wohl hauptsächlich zurückgeht, dass «perferri» ein *προσφέρειν* der griechischen Vorlage erkennen lasse und daher mit «darbringen» übersetzt werden müsse[160]. «Perferre» heisst jedoch «hintragen, überbringen», nicht «darbringen». Das Lateinische müsste also die griechische Vorlage falsch übersetzt haben. Es besteht aber kein Grund, dies anzunehmen, vielmehr sprechen die griechischen Parallelen des Gebetes dafür, dass nicht ein Darbringen auf *dem* himmlischen Altar, sondern ein Übertragen auf *ihn* gemeint ist. Es ist dort nämlich durchgehend von *προσδέξασθαι εἰς τὸ ἐπουράνιον* (oder *ὑπερουράνιον*) *θυσιαστήριον* die Rede[161]. Das zeigt, das «perferri ... in sublime altare tuum» den ursprünglichen Gedanken richtig wiedergibt, während «suscipias in sublim*i* altar*i* tu*o*» (De sacr) von der allgemeinen Überlieferung abweicht, was im Lateinischen leichter möglich ist, da sich hier nur der Kasus ändert, während im Griechischen auch die Präposition *εἰς* durch eine andere ersetzt werden müsste. Die Kasusänderung in De sacr hat allerdings so lange keine grosse Bedeutung, als daraus nicht abgeleitet wird, dass «perferri» mit »darbringen» übersetzt werden müsse.

Die Reihenfolge der Gebete «Supra quae» und «Supplices» ist in D² umgekehrt worden. Das erinnert an De sacr, wo ebenfalls zuerst vom himmlischen Altar und danach von den alttestamentlichen Typen des eucharistischen Opfers die Rede ist. Doch ist der Zusammenhang in De sacr anders, da das Ganze nur einen einzigen Satz bildet und nur um die Aufnahme, aber nicht um gnädiges Herabblicken gebetet wird. Wenn man jedoch die Aufteilung auf zwei Sätze, wie sie sich im römischen Kanon findet, übernimmt, müsste man meines Erachtens auch die Reihenfolge des römischen Kanons beibehalten. Die Umstellung von D² führt zu einigen Unzulänglichkeiten. Der Blick geht jetzt in der Anamnese auf die Gaben auf dem irdischen Altar, im «Supplices» auf den himmlischen Altar hinauf, dann wieder herab («ut quotquot» und «Supra quae»:

---

[160] IKZ *59* (1969), 7.

[161] Zusammenstellung bei *Lietzmann*, a.a.O., S. 82 f., 90 ff.

«Blicke gnädig nieder») und zuletzt setzt mit der Annahmebitte wieder eine Aufwärtsbewegung an. Es ergibt sich so ein etwas unruhiges Auf und Ab. In der Anordnung des römischen Kanons herrscht dagegen eine grosse Linie: zuerst ruht der Blick auf dem irdischen Altar (Anamnese und «Supra quae»), erhebt sich dann zum himmlischen («Supplices») und kehrt sachgemäss nur in Hinsicht auf den Kommunionempfang wieder nach unten zurück. Wenig vorteilhaft scheint mir auch, dass in der Reihenfolge von D^2 im «ut quotquot» der Blick bereits auf die Kommunion als Ziel der Gabendarbringung gerichtet und danach im «Supra quae» wieder auf Darbietung und Annahme der Gaben zurückgelenkt wird. Die Kommunionbitte müsste sich doch unabhängig von der Reihenfolge von «Supra quae» und «Supplices» an den ganzen Komplex dieser beiden Gebete anschliessen und nicht zwischen ihnen stehen. Anderseits lässt sich «ut quotquot» wegen der Bezugnahme auf den himmlischen Altar nicht an «Supra quae», sondern nur an «Supplices» anfügen. Die Umstellung führt also in eine Sackgasse. Ist es übrigens sehr sinnvoll, nochmals um Annahme zu bitten, wenn schon vorher um die Aufnahme der Gaben auf den himmlischen Altar gebetet worden war? Wenn Bitten mit ähnlichem Inhalt aufeinander folgen, sollten doch die weniger weitgehenden am Anfang stehen und die am weitesten gehende den Abschluss machen.

Wenn S und Th^1 gegenüber dem spätabendländisch verstandenen römischen Kanon, wie wir gezeigt haben, gewisse Vorzüge besitzen, so haben sie auch gegenüber dem richtig verstandenen römischen Kanon nicht nur Nachteile. Zu den Mängeln des römischen Kanons gehört das Übergewicht der Darbietung der Gaben und das Fehlen einer Heilig-Geist-Epiklese. Beide Mängel wurden in S und Th^1 beseitigt, wenn auch die Art, wie das geschah, uns aus den weiter oben dargelegten Gründen nicht in jeder Hinsicht befriedigen kann. Dass das Fehlen einer Geistanrufung im römischen Kanon ein schwerwiegender Mangel sei, wird zwar vielfach bestritten. Wir sagten bereits, dass das Vorhandensein einer Epiklese nach der Anamnese wichtiger sei als die ausdrückliche Nennung des Heiligen Geistes. Aber ganz ohne Bedeutung scheint uns die Frage doch nicht zu sein. *Jungmann*[162] beruft sich zwar darauf, dass die Geistepiklese sich ja auch im Orient erst im Laufe der Zeit, wenn auch

[162] Um die Reform des römischen Kanons, in: Liturgisches Jahrbuch *17* (1967), 1–17.

ziemlich früh, entwickelt habe[163]. Aber diesem rein geschichtlichen Argument Jungmanns wird man doch eine andere Überlegung entgegenhalten müssen. In der allerersten Zeit der christlichen Kirche war die theologische Ausdeutung des christlichen Glaubens noch in vieler Hinsicht sehr wenig entfaltet, so dass es nicht überraschen kann, wenn im Eucharistiegebet auch von der Weihe der Gaben durch den Heiligen Geist nichts gesagt wurde. Anderseits war in jener Zeit das Bewusstsein, dass das ganze Leben der Kirche im Heiligen Geist begründet ist, sehr stark, so dass auch das Fehlen einer ausdrücklichen Erwähnung seines Wirkens im Eucharistiegebet nicht die Gefahr mit sich brachte, dass man seine Bedeutung übersehen hätte. Ganz anders liegen die Dinge aber, wenn in einer späteren Zeit, in der andere Aspekte des Glaubens und in Rom gerade auch die Lehre von Kirchenregierung und rechtlicher Amtsgewalt in der Kirche hoch entwickelt sind, über das Wirken des Hei-

---

[163] *Winterswyl*, a.a.O., S. 31, stellt, wie auch viele andere, die Dinge ganz schief dar. Er sagt, infolge der pneumatologischen Streitigkeiten Ende des 4. Jahrhunderts im Orient «baute man, den Epiklese-Charakter des ganzen Messkanon ausser acht lassend, die Stelle nach der Anamnese, die um die Gnade des Geistes bat, aus zu einer Epiklese im neueren, technischen Sinne, setzte sie an die Stelle, die dem römischen ‚Supplices'-Gebet entspricht und betonte ihr Gewicht so sehr, dass sie den Einsetzungsworten übergeordnet und als zur Konsekration notwendig betrachtet wurde». Es sei «deutlich, dass die orientalische Übung die Neuerung darstellt, freilich so lange keine wesentliche, als sie nicht für die Konsekration unerlässlich gilt».

In Wirklichkeit wird der Epiklese-Charakter des ganzen Hochgebetes durch die Epiklese im engeren Sinn nicht zurückgedrängt, sondern gerade deutlich gemacht. Einen Gegensatz zwischen der alten Geistbitte nach der Anamnese und der voll entwickelten Wandlungsepiklese zu konstruieren ist Willkür. Bereits jene alte Geistbitte wie bei Hippolyt ist eine echte Epiklese und die ausgebaute Wandlungsepiklese nur ihre organische Weiterentwicklung. Die orientalischen Liturgien haben die alte Bitte um die Geistsendung auf die Gaben zu einer Wandlungsbitte ausgestaltet, die römische dagegen an einer Stelle, wo nach Winterswyls eigener Auffassung ursprünglich gar kein epikletischer Gedanke, ja überhaupt keine Bitte, sondern nur Danksagung stand, eine Wandlungsbitte eingeführt. Und da ist es «deutlich, dass die orientalische Übung die Neuerung darstellt»! Eine merkwürdige Logik. Es liegt auf der Hand, dass nur konfessionelle Voreingenommenheit gegenüber der Ostkirche zu einem so krassen Fehlurteil führen konnte. Und dies hatte Winterswyl zweifellos nicht von selbst entwickelt, sondern von anderen übernommen. Auch die heftige Ablehnung des Entwurfes Michauds, den Winterswyl als reine Gelehrtenkonstruktion bezeichnet, die nirgends in lebendiger Tradition stehe, geht wohl fast nur auf die Animosität gegen die echte und unzweideutige altkirchliche Epiklese zurück. Michaud steht allerdings nicht in der Tradition des spätrömischen Kanonmissverständnisses. Nur wenn das ein Fehler ist, hat Winterswyl recht.

ligen Geistes so vollständig geschwiegen wird wie im römischen Messkanon. Und das ausserdem noch in einer Zeit, in der sogar die Christen das Bewusstsein, dass alles wahrhaft kirchliche Leben im Heiligen Geist gegründet sein muss, weitgehend verloren haben. Unter diesen Umständen ist das rechte Gleichgewicht im christlichen Glauben gestört, und das Fehlen einer Heilig-Geist-Epiklese und Heilig-Geist-Theologie im römischen Messkanon muss, wenn schon nicht als schwerer, so doch als Mangel bezeichnet werden.

Im Lichte der obenstehenden Ausführungen betrachtet, ist die seinerzeitige Einführung einer ausdrücklichen Heilig-Geist-Epiklese in die christkatholische Messliturgie, auch wenn sie an einer falschen Stelle geschah, trotzdem eine positive Tat gewesen, deren Bedeutung voll gewürdigt werden soll.

Als Vorzug von S muss auch die stärker biblische Ausrichtung betrachtet werden. Einen Hauptmangel des römischen Kanons teilen S und Th[1] allerdings mit ihm, nämlich die Absprengung des Einsetzungsberichtes.

Bei aller Kritik am römischen Kanon sollte man doch auch seine Vorteile nicht übersehen. Dazu gehört die starke Akzentuierung der Handlung, des Tuns. Hier hat man nie den Eindruck, es gehe bloss um ein Kreisen frommer Gedanken, sondern man spürt immer, es geschieht etwas, das Ganze ist ein betendes Tun, Aktion, Handlung. Aber auch die aszendentale Epiklese hat eine positive Seite, obschon wir im allgemeinen die Geistepiklese vorziehen. Wenn im «Supplices» das Wirken des Heiligen Geistes unklar bleibt, so kommt anderseits die Bezogenheit unseres Gottesdienstes auf den himmlischen Gottesdienst schön zum Ausdruck: vom himmlischen Altar empfangen wir ja nach der Aussage des «Supplices» Leib und Blut Christi.

Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass das spätabendländische Kanonverständnis die Hauptursache der Mängel der altkatholischen Kanonreform des 19. Jahrhunderts war. Von daher entstand eine Verlegenheit nach der anderen: Kann man konsekrierte Gaben als Leib und Blut Christi darbringen? Kann man um wohlgefälliges Herabblicken Gottes auf konsekrierte Gaben bitten? Wie soll man das «Supplices» als Bitte für konsekrierte Gaben verstehen? Aus diesen Verlegenheiten half man sich durch Umbildungen, durch Umstellungen, und durch die Auslassung des ersten Teils des «Supplices», womit man den Nebensatz «ut quotquot» seines regierenden Hauptsatzes beraubte und die Hauptaussage des «Suppli-

ces» über den Empfang der geheiligten Gaben vom *himmlischen* Altar unterdrückte. Die Bitte für die Gaben, aus der sich nach römischer und ausserrömischer liturgischer Tradition die Kommunionbitte erst ergibt, findet sich nun ausschliesslich in der Epiklese vor dem Einsetzungsbericht, ohne jeden Zusammenhang mit der Kommunionbitte des selbständig gewordenen «ut quotquot». Der Zusammenhang der Kommunionbitte mit der Bitte für die Gaben ist unter diesen Umständen nur mehr für den Liturgieforscher zu erkennen. Auf das spätabendländische Kanonverständnis und die aus ihm geborenen Umbildungen und Umstellungen geht aber wenigstens zum Teil auch die statisch-kreisende Tendenz von S zurück. Auch kann die Verlegenheit beim Opferbegriff trotz allen Umbildungen nicht überwunden werden, da man, sofern man das spätabendländische Kanonverständnis zugrunde legt, nur die Wahl hat, entweder eine mehr oder weniger dingliche Darbringung von Leib und Blut Christi in konsekrierten Gaben anzunehmen oder mit der gesamten liturgischen Tradition in Widerspruch zu geraten, die die oblatio, *προσφορά* der Gaben nach dem Einsetzungsbericht bezeugt.

Unsere Kritik gilt naturgemäss auch für die neuen römischen Hochgebete, deren Aufbau im grossen und ganzen dem von S entspricht. Der stark betrachtende Charakter von S ist in ihnen zwar weniger entwickelt, aber die Unterschiede, deren genauere Besprechung ausserhalb des Rahmens dieser Arbeit liegt, betreffen doch eher Einzelzüge als die Gesamtstruktur.

Die Reformvorschläge, die vor der Ausarbeitung der neuen Hochgebete von römisch-katholischer Seite veröffentlicht worden waren, hätten eine bessere Lösung erwarten lassen. Es seien hier die Ausführungen von Hans Küng[164], Karl Amon[165], Cipriano Vagaggini[166] und den beiden römischen Theologieprofessoren Corrado M. Berti und Ignacio M. Calabuig[167] erwähnt. Küng forderte vor allem die Wiederherstellung eines Eucharistiegebetes nach dem Vorbild Hippolyts. Auch Amon erklärte, «Hippolyt bedeutet Grundgesetz und Ordnungsprinzip für den Messkanon»[168]. Von der

---

164 In «Wort und Wahrheit» 1964.

165 Gratias agere. Zur Reform des Messkanons, in: Liturgisches Jahrbuch *15* (1965), 79–98.

166 Il Canone della Messa e la riforma liturgica. Problemi e progetti. Turin 1966.

167 Due progetti di canone eucaristico per il rito romano nella luce ecumenica, in: Ephemerides liturgicae LXXXI (1967), 1–69.

168 A.a.O., S. 86.

Wandlungsbitte, die der römische Kanon vor den Einsetzungsworten hat und die bei uns zur Geistepiklese ausgestaltet wurde, sagt Amon, dass ihre Beibehaltung «auf Kosten der einheitlichen Danksagung im Hochgebet» nicht vertretbar sei[169]. Die meines Erachtens einzig mögliche Lösung, nämlich die Epiklese in Übereinstimmung mit der liturgischen Überlieferung im Osten *und im Westen* nach die Einsetzungsworte zu stellen, kommt für Amon allerdings auch nicht in Frage. Denn dieses Gebet «erbittet die Verwandlung der Gaben und kann daher nur vor der Wandlung stehen»[169]. Die Wandlung ist aber auch für Amon mit den Einsetzungsworten vollendet. Das ist auffallend, weil er vorher selbst von dem «Hiatus» spricht, «der zwischen der alten und der sich seit des heiligen Ambrosius Schrift ‚De sacramentis' durchsetzenden Konsekrationslehre offensichtlich klafft: Während die älteren Texte die Danksagung als solche konsekratorisch verstanden, kam es später zur Konsekration durch die blosse Rezitation der Deuteworte Jesu»[170].

Amon ist sich also des Gegensatzes zwischen der alten und der spätrömischen Auffassung durchaus bewusst, befindet sich aber doch so sehr im Sog der letzteren[171], dass er eine Konsekrationsbitte nach den Einsetzungsworten für unmöglich hält und sie lieber ins Offertorium verlegen möchte. Dort ist sie aber in liturgiegeschichtlicher wie sachlicher Hinsicht gewiss fehl am Platz, da sie an jener Stelle die Vorwegnahme (Prolepse) eines Gedankens bedeutet, der erst später im eigentlichen eucharistischen Hochgebet, und zwar nach den Einsetzungsworten und der endgültigen Empfehlung («Darbringung») der Gaben an Gott, seinen rechten Ort hat.

Berti und Calabuig treten für eine ungebrochene Danksagung und eine Geistepiklese nach dem Einsetzungsbericht ein[172]. Vagaggini hatte die Vielheit und Unordnung epikletischer Elemente im römischen Kanon kritisiert. Abgesehen von der Wandlungsepiklese

---

[169] A.a.O., S.93.

[170] A.a.O., S.88 f.

[171] Seine Haltung lässt sich vielleicht so erklären, dass er als konsekratorisches Dankgebet nur die Danksagung im engeren Sinne betrachtet, die auch nach der älteren Tradition mit dem Einsetzungsbericht aufhört. Aber das Dankgebet umfasst doch noch einige Elemente, die zwar nicht mehr Danksagung im engeren Sinne sind, aber mit ihr so eng verbunden sind, dass sie ein einziges Ganzes bilden. Und dieses Ganze des Dankgebetes, der *εὐχαριστία*, ist doch gemeint, wo die alten Texte die «Eucharistie» konsekratorisch auffassen.

[172] A.a.O., besonders S.8 f., 28–39.

(« Quam oblationem ») *vor* den Einsetzungsworten und der Kommunionepiklese (2. Teil des Supplices) *nach* ihnen stellten auch der 1. Teil des « Supplices » und der Anfang des « Te igitur » eine angefangene Epiklese dar.

Der « aufsteigenden Epiklese » des römischen Kanons wirft Vagaggini Unklarheit vor und meint, dass auf die Bitte um Übertragung auf den himmlischen Altar erst noch die Bitte um Verwandlung, um Erfüllung mit dem Heiligen Geist folgen müsste, bevor um den himmlischen Segen aus der Teilnahme an Christi Fleisch und Blut gebetet werden könne.

Bezeichnend ist nun die Reaktion Jungmanns. Er schreibt: « Ich weiss nicht, ob irgend jemand in einer solchen Ergänzung an dieser Stelle, nach der Wandlung, einen Gewinn und nicht eher eine schwere Belastung des Gebetes erkennen würde[173]. » Wenn man natürlich alles von der spätrömischen Auffassung her, nach der die Wandlung mit den Einsetzungsworten vollendet ist, beurteilt, kann man zu keinem anderen Ergebnis kommen. Aber dann kann man auch nicht den Kanon im ursprünglichen Sinn wiederherstellen, der mit der Auffassung verbunden war, dass er als ganzer, und das heisst, auch mit den Teilen, die dem Einsetzungsbericht folgen, konsekrierende Wirkung habe.

Hier müssen einige Worte über die bei den Vertretern der spätrömischen Kanontheorie beliebte Unterscheidung zwischen Konsekrations- und Kommunionepiklese gesagt werden. Einiges dazu wurde bereits weiter oben ausgeführt, doch sind noch gewisse Ergänzungen nötig. Jungmann, der hier als Beispiel für viele genannt sei, anerkannt zwar die « aufsteigende Epiklese » des römischen Kanons nach den Einsetzungsworten, möchte sie aber als « Kommunionepiklese » von der « Wandlungsepiklese », wie er sie in den orientalischen Liturgien nach den Einsetzungsworten und in der Konsekrationsbitte des römischen Kanons vor den Einsetzungsworten findet, unterscheiden[174]. « Kommunionepiklese » bedeutet nach dieser Theorie, dass um eine Begegnung der Gaben mit

---

[173] Um die Reform des römischen Kanons. Eine kritische Stellungnahme zu C. Vagagginis Entwürfen, in: Liturgisches Jahrbuch *17* (1967), 1–17, S. 15. Die orientalische Epiklese wird allerdings trotz allem auch von der römisch-katholischen Kirche anerkannt und sogar bei den mit Rom unierten Ostkirchen geduldet. Doch versucht man meistens, sie durch eine etwas gewaltsame Deutung in Übereinstimmung mit der spätrömischen Auffassung zu bringen.

[174] Missarum Sollemnia [3]Bd. 2, S. 292 f., Anm. 48.

göttlicher Kraft zum Segen für die Kommunikanten gebetet wird, auch wenn die Gaben bereits gewandelt sind. «Wandlungsepiklese» meint dagegen ein Gebet um Weihe und Wandlung der Gaben: dass sie Leib und Blut Christi werden. Nun ist es theoretisch-begrifflich durchaus möglich, diese beiden Arten von Epiklese zu unterscheiden. Aber eine andere Frage ist, ob man sie sachlich auseinanderreissen kann. Nach altkirchlicher und orthodox-altkatholischer Auffassung ist jedenfalls die Vorstellung, dass zuerst um die Wandlung der Gaben gebetet und diese vollzogen würde und dann noch nachträglich eine göttliche Kraft auf die gewandelten Gaben zum Segen für die Kommunikanten hinzukäme, völlig unmöglich. Denn die Wandlung besteht ja gerade in der Erfüllung der Gaben mit der göttlichen Segenskraft für die Kommunikanten, wenn sie sich auch nicht darin erschöpft[175]. Wandlung von Brot und Wein

[175] Deshalb kann uns auch nicht ganz befriedigen, was Berti und Calabuig, a.a.O., Ephemerides liturgicae LXXXI (1967), S. 30, sagen. Dass sie die Frage des Wandlungsmomentes offenlassen wollen, ist an und für sich sehr sympathisch. Problematisch scheint uns aber, wenn sie erklären, der Heilige Geist, um den in der Epiklese gebetet wird, könne entweder die Wandlung bewirken oder auch nur einfach auf den bereits konsekrierten Leib und das Blut Christi herabkommen, wie er bei der Taufe Jesu im Jordan auf ihn herabkam. Jedenfalls lässt sich das Zweite nur sagen, wenn man die Wandlung im Sinn der mittelalterlich-scholastischen Transsubstantiationslehre substanzhaft-materiell auffasst. Dann wäre es theoretisch denkbar, dass Brot und Wein zunächst nur substanzhaft-materiell Leib und Blut Christi würden und erst nachher der Heilige Geist auf sie herabkäme. Immerhin gäbe es auch dann theologische Schwierigkeiten. Denn darf man einfach annehmen, dass heute dasselbe geschehen könnte, was bei der Taufe Jesu im Jordan geschah? Wir sind doch nicht mehr in der gleichen Situation. Ist es heute, nachdem Jesus gestorben und auferstanden ist und den Heiligen Geist in seiner ganzen Fülle empfangen und gesandt hat, noch denkbar, dass sein Leib und Blut zunächst ohne den Heiligen Geist gegenwärtig würden und dieser erst später auf sie herabkäme, wie er seinerzeit bei der Taufe im Jordan auf den Menschgewordenen herabgekommen ist?

Ganz unmöglich ist eine solche Vorstellung aber, wenn man die Wandlung nicht substanzhaft-materiell, sondern im altkirchlichen und orthodox-altkatholischen Sinn als ein geistliches Geschehen auffasst, das sich gerade durch die Erfüllung der Gaben mit dem Heiligen Geist und seiner Segenskraft vollzieht. Da bleibt überhaupt kein Platz mehr für irgendeine Trennung zwischen Wandlung und Erfüllung mit dem Heiligen Geist. Zur orthodoxen Auffassung dieser Fragen ist aus neuerer Zeit in westlichen Sprachen zugänglich und lesenswert *Bischof Alexis von Meudon*, Les sacrements: ponts ou murs entre l'Orthodoxie et Rome, in: Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale *13* (1965), 162–185, bes. 180 ff., auf deutsch: Die Sakramente: Brücke oder Mauer zwischen Orthodoxie und Rom, in: Orthodoxie heute 1965, Nr. 11, S. 1–14, und Nr. 12, S. 1–10, bes. in Nr. 12, S. 5–7, und ders., Les théologies du sacrifice eucharistique à la

in Leib und Blut Christi hat für uns überhaupt nur Sinn, wenn sie bedeutet, dass die Gaben, weil sie gewandelt sind, uns beim Empfang göttliche Segenskraft vermitteln. Eine Wandlung, die zunächst nicht direkt auf die Kommunion bezogen wäre und zu der die Erfüllung der Gaben mit der Segenskraft für die Kommunion erst noch nachträglich hinzutreten müsste, entspricht zwar einer lange herrschend gewesenen römisch-katholischen Tendenz, ist aber vom biblischen und altkirchlichen Denken her unhaltbar. Damit ist aber auch die Reihenfolge: Konsekrationsbitte (Wandlungsepiklese) – Wandlung – zusätzliche Bitte um Begegnung der Gaben mit Segenskraft für die Kommunion (Kommunionepiklese), als unmöglich erwiesen. Diese Reihenfolge ergibt sich aber notwendigerweise, wenn man den römischen Kanon im spätrömischen Sinn versteht. Von der altkirchlichen Auffassung her können Bitte und Weihe (Wandlung) der Gaben, Bitte um ihre Erfüllung mit göttlicher Segenskraft und Bitte um Segen für die Kommunion nur in engstem Zusammenhang miteinander stehen. In letzter Konsequenz ist das aber nur bei der Stellung der Epiklese nach den Einsetzungsworten möglich. Denn die Bitte um Segen für die Kommunikanten, die, wie wir sahen, bis in die älteste Zeit zurückgeht, steht auf alle Fälle nach den Einsetzungsworten gegen Schluss des Kanons. Wenn nun Konsekrations- und Kommunionepiklese, die mit jener Kommunionbitte sachlich so eng zusammengehören, nicht von ihr losgerissen werden sollen, müssen sie unmittelbar vor ihr – und das heisst: *nach* den Einsetzungsworten – stehen. Die drei Gedanken: Sende deinen Heiligen Geist auf die Gaben – damit sie zu Leib und Blut Christi geweiht werden – damit ihre Empfänger mit Segen erfüllt werden – gehören so eng zusammen, dass durch ihre Auseinanderreissung die gedankliche Ordnung schwer gestört und geradezu unerkennbar werden muss.

Es ist schade, dass die erwähnten Vorschläge hervorragender römisch-katholischer Liturgiker nicht berücksichtigt wurden. Die Fragwürdigkeit der Methode, nach der die neuen römischen Hochgebete geschaffen wurden, wird besonders beim 2. Hochgebet des neuen Ordo Missae deutlich. Es lehnt sich stark an Hippolyt an, aber während dieser einen Rahmen angeben will, in dem für die Einzelformulierungen Freiheit herrscht, übernimmt das 2. römische

---

lumière de l'Ecriture Sainte et des Pères anciens, in: Messager *16* (1968), 10–40, bes. 11 f., 34 f. (deutsche Übersetzung in: Orthodoxie heute, Nr. 32/33, S. 1–22).

Hochgebet zwar sehr weitgehend wörtlich die Formulierungen Hippolyts, wandelt seinen Rahmen aber völlig im Sinne des spätrömischen Kanonverständnisses um. Die Erweiterung von «offerimus tibi panem et calicem» bei Hippolyt zu «tibi ... panem vitae et calicem salutis offerimus» im 2. römischen Hochgebet muss im Zusammenhang mit der Umstellung der Epiklese auch als Anpassung an das spätrömische Kanonverständnis betrachtet werden, das das blosse «panem et calicem» schwer erträgt. Unter anderen Umständen könnte «panem vitae et calicem salutis» natürlich wie im römischen Kanon altkirchlich verstanden werden.

Wenn die Kritik, die meines Erachtens an der Struktur der neuen römischen Hochgebete und der Hochgebete von S und Th¹ geübt werden muss, im wesentlichen die gleiche ist, wäre es doch falsch, den gleichen Massstab anzulegen. Die historische Situation der altkatholischen Liturgiereform nach dem 1. Vatikanischen Konzil war eine ganz andere als die der römisch-katholischen Liturgiereform nach dem 2. Vatikanun. Man kann sich heute auf zahlreiche Ergebnisse der liturgiewissenschaftlichen Forschung stützen, die damals noch lange nicht vorlagen. In Anbetracht dieser Umstände drängt sich das Urteil auf, dass wenigstens der Kanon von S, wenn schon nicht der von Th¹ [175a], für die damalige Zeit bedeutend besser war, als es die neuen römischen Hochgebete im Hinblick auf die Voraussetzungen unserer Zeit sind. Im Rahmen der zeitbedingten Grenzen hat S wirklich, wie Winterswyl[176] es ausdrückt, «eine ausgeprägte und lebendige Eigenart, die als die reife Frucht bischöflichen Pneumas und als Ausdruck einer ursprünglichen und kernigen Frömmigkeit ganz biblisch ist und dennoch als eine originale Leistung Bischof Herzogs ... nicht hoch genug gewertet werden kann». Wenn heute zu einer Reform der altkatholischen Liturgie geschritten wird, müssten allerdings meines Erachtens auch die zeitbedingten Grenzen gesehen werden, was bei Winterswyl nicht geschieht. Die Aufgabe wäre dann, unter Wahrung der biblisch begründeten Intentionen von Bischof Herzog und der über die damalige Zeit hinaus wertvollen Elemente seines Kanons zugleich den seither gewonnenen Erkenntnissen Rechnung zu tragen.

[175a] Von Th¹ würde ich nicht sagen, dass es für seine Zeit besser gewesen sei als die neuen römischen Hochgebete für unsere. Dazu enthält es zu viele die Einheit des Kanons störende Einordnungen nach dem oft auch noch ungeschickt nachgeahmten Vorbild des römischen Kanons.

[176] A.a.O., S.41.

Anhang

1. *Entwurf.* Deutsches Hochamt der Schweizerischen christkatholischen Kirche. Der Nationalsynode zu Bern am 23. Mai 1877 im Namen der liturgischen Kommission vorgelegt von Pfr. Dr. J. Watterich. Basel 1877.
2. *Ordinaire de la Messe* proposé par E. Michaud, professeur de théologie catholique à l'Université de Berne, Vicaire épiscopal. Berne 1877.

Beide Entwürfe wurden von der Synode nicht angenommen (vgl. IKZ *61* [1971], 93).

Deutsches Hochamt der Schweizerischen christkatholischen Kirche

Nationalsynode zu Bern, 23. Mai 1877

Das Hochamt

A. Eingang

a) Gebetstheil

Priester (indem er sich mit dem Kreuzzeichen bezeichnet):
Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Volk: Amen.

P. Ich will hintreten zum Altare Gottes –,
V. Zu Gott, der meine Seele erfreut.
P. Richte, o Gott, mit Erbarmen, sondere mich von der Gemeinschaft der Unheiligen, rette mich aus der Macht des Bösen.
V. Du, o Gott, bist ja meine Stärke! Soll ich denn von Dir verworfen, des Feindes Spott, in Trauer gehen?
P. Nein, lass mir leuchten Dein Licht, Deine Wahrheit, lass sie mich leiten und emporziehen zu dem heiligen Berge, zu dem Gezelte, darin Du wohnest.
V. Hintreten will ich zu Gottes Altare, zu Gott, der meine Seele erfreut.
P. Und preisen, o Gott, will ich Dich, preisen mit Zitherspiel, mein Gott! Was bist du denn traurig, meine Seele, was betrübst Du Dich?
V. Auf Gott hoffe, ihn preise mutig, ihn, Deines Angesichtes Heil, Deines Herzens Gott.
P. Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste.
V. Wie von Anbeginn, so nun und immerdar und ewig. Amen.
P. So will ich denn hinzu treten zum Altare Gottes –,
V. Zu Gott, der meine Seele erfreut.

Gemeindebussakt

P. Unsere Hülfe ist im Namen des Herrn –,

V. Der Himmel und Erde erschaffen hat.

P. O Gott, wende Dich zu uns und erwecke uns.

V. Auf dass Dein Volk sich wieder in Dir erfreue.

P. Zeige uns, o Herr, Deine Barmherzigkeit.

V. Und wirke Heil an uns.

P. Herr, erhöre unser Gebet.

V. Und lass unser Flehen zu Dir kommen.

P. Nimm von uns, wir bitten Dich, o Herr, unsere Missethaten, auf dass wir mit reinem Herzen Deinem Allerheiligsten zu nahen würdig werden, nimm sie hinweg um Christi unsers Herrn willen.

V. Amen.

P. Ich bekenne vor dem allmächtigen, allheiligen Gott, vor allen seinen Auserwählten und vor euch Brüdern, dass ich gesündigt habe in Gedanken, in Worten und in Werken, durch meine, meine eigne, meine grosse Schuld (hier schlägt er dreimal an die Brust) und bitte alle Auserwählten Gottes und euch Brüder, zu Gott unserm Herrn für mich um Barmherzigkeit und Verzeihung zu flehen.

V. Es erbarme sich deiner der allmächtige Gott, er vergebe dir deine Sünden und führe dich zum ewigen Leben.

P. Amen.

V. Wir bekennen vor dem allmächtigen, allheiligen Gott, vor allen seinen Auserwählten und vor dir, Priester, dass wir gesündigt haben in Gedanken, in Worten und in Werken, durch unsere, unsere eigne, unsere grosse Schuld und bitten alle Auserwählten Gottes und dich, Priester, zu Gott unserem Herrn für uns um Barmherzigkeit und Verzeihung zu flehen.

P. Nachlassung (hier wendet der Priester sich zum Volke und macht über dasselbe das Kreuzzeichen), Lossprechung und Verzeihung eurer Sünden verleihe euch der allmächtige und barmherzige Gott!

V. Amen.

Dankhymnus

(Der Priester intonirt, wie angegeben. Kann derselbe nicht singen, so spricht er die Eröffnungsworte laut. In letzterem Falle antwortet ihm mit dem folgenden Vers die eine Hälfte des Volkes, die andere mit dem folgenden und so bis zum Schluss des Hymnus. Im ersteren Falle setzt der Gesangchor den Hymnus fort, sei's in Choral, oder in Palestrinischer, oder in moderner Komposition oder mit einer anderen passenden modernen Hymne. Während dieses Gesanges bleibt der Priester in der Mitte am Altare stehen.)

P. Ehre sei Gott in der Höhe!

Chor: Und auf Erden Friede den Menschen, die guten Willens sind.

1. Wir loben Dich, wir preisen Dich, wir beten Dich an, wir verherrlichen Dich!
2. Wir sagen Dir Dank wegen Deiner grossen Herrlichkeit!
1. O Herr Gott, König des Himmels, allmächtiger Vater, Gott!
2. O Herr, Eingeborener Sohn, Jesus Christus!
1. Herr Gott, Lamm Gottes, Sohn des Vaters –,
2. Der Du hinwegnimmst die Sünden der Welt: Erbarme Dich unser!
1. Der Du hinwegnimmst die Sünden der Welt: Nimm auf unser Flehen!
2. Der Du sitzest zur Rechten des Vaters: Erbarme Dich unser!
1. Denn Du allein bist heilig,
2. Du allein Herr,
1. Du allein der Allerhöchste –
2. Jesus Christus!
1. Mit dem heiligen Geiste –
2. In der Herrlichkeit Gottes des Vaters!

Alle: Amen.

Kurzgefasstes Tagesanliegen

(Nun wendet sich der Priester, ohne den Altar zu küssen, zum Volke um, indem er die Hände ausbreitet und langsam wieder faltet, und spricht dabei laut oder singt):

Der Herr sei mit euch!

V. (sprechend oder singend) Und mit deinem Geiste.

P. Lasset uns beten! Erhebe, wir bitten Dich, o Herr, Deine Macht und komme, auf dass wir durch Deinen Schirm vom drohenden Unheil unserer Sünden errettet, durch Deine Hand befreit und selig werden mögen. Der Du mit dem Vater und dem Heiligen Geiste Gott bist ewiglich. (Advent I S.)

V. Amen.

b) Der Lehrtheil

Apostelwort (Epistel)

P. Lesung des ( ) Briefes des heiligen ( ) an die ( ):

Brüder!

(Hier das Apostelwort des Tages, oder mit folgendem Eingang eine Lesung aus dem alten Testamente):

Lesung des ( ) Buches

Lesung des Propheten

(Nur Sängern und nur wo der Text nicht widerstrebt, ist der gesangliche Vortrag von Apostel- und Christi Wort im Recitativ rathsam. Im anderen Falle sind die Stücke einfach vorzu*lesen.* Wo der Altar dem Volke nahe und die Kirche klein ist, geschehe die Lesung vom Altare oder der Kommunionbank aus; wo das wegen der Grösse der Kirche und der Entfernung des Volkes vom Altar nicht angeht, da soll die Lesung auf der Kan-

zel geschehen. In jedem Falle, wo die Lesungen *nicht* gesungen werden, soll der Chor nach dem Tagesanliegen sofort das deutsche Graduale oder ein entsprechendes Lied singen, dessen Ende der Priester entweder am Altare oder auf der Kanzel stehend abwartet. Hat der Priester die Lesestücke schon *vor* dem Hochamt als Predigteingang auf der Kanzel vorgelesen, so wartet er, ohne dieselben zu wiederholen, nach dem Tagesanliegen am Altar stehend das Ende des Gesangstückes, das dann nicht lange sein darf, ab. Soll das *Kredo* gesungen werden, was des *Chores* Sache ist, dann kann das Graduale oder sein Ersatz ausfallen. Das Kredo spricht oder intonirt der Priester *nicht:* es ist *des Volkes* Antwort auf den Lehrteil des Amtes und soll entweder für das Volk vom *Chor* gesungen oder vom Volke selbst, beziehungsweise der Schul- und Christenlehrjugend *laut gebetet* werden.)

Christi Wort (Evangelium)

P. Der Herr sei mit euch.
V. Und mit deinem Geiste.
P. Wortlaut des heiligen Evangeliums nach ( ). In jener Zeit... usw.

Das Glaubensbekenntniß

V. Ich glaube an Einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Und an Einen Herrn Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, Einer Wesenheit mit dem Vater; durch den Alles gemacht ist; der um uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen ist vom Himmel, und Fleisch geworden vom heiligen Geiste aus Maria der Jungfrau, und Mensch geworden; gekreuziget für uns unter Pontius Pilatus, gelitten und begraben; und wieder auferstanden am dritten Tage, der Schrift gemäss, und aufgefahren in den Himmel, sitzet zur Rechten des Vaters und wiederkommen wird mit Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Todten, dessen Reiches kein Ende sein wird. – Und an den heiligen Geist, den Herrn und Lebendigmacher, der vom Vater und Sohne ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, der geredet hat durch die Propheten. – Und an Eine heilige katholische und apostolische Kirche. Ich bekenne Eine Taufe zur Vergebung der Sünden, und erwarte die Auferstehung der Todten und ein ewiges zukünftiges Leben. Amen.

B. Die Gabenbereitung und Danksagung

(Während das Volk das Kredo spricht oder der Chor es singt, enthüllt der Priester Kelch und Patene und stellt den Kelch zur Rechten.)

P. (Am Altare sich zum Volk wendend und laut sprechend oder singend): Der Herr sei mit euch!
V. Und mit deinem Geiste.

P. (Hebt, zum Altare gewendet, mit beiden Händen die auf der Patene liegende Hostie mit dieser empor und spricht laut):
Nimm auf, o heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, den demüthig frohen Dank Deines Volkes für alle Gnaden und Segnungen Deiner schaffenden, erhaltenden und leitenden Güte, den wir, allzeit hilfsbedürftig vor Dir, mit kindlichem Vertrauen darbringen. (Nun legt er die Hostie auf den Altar.)

V. Amen.

(Jetzt geht der Priester an die rechte Seite des Altars, giesst Wein und Wasser in den Kelch, kehrt in die Mitte des Altares zurück und, sobald der *Chor* das kurze «*Offertorium*» oder ein entsprechendes kurzes Lied ausgesungen hat, erhebt er den Kelch mit beiden Händen und spricht laut):

P. O Gott, der Du die Würde des Menschenwesens wunderbar geschaffen und noch wunderbarer neugeschaffen hast, sende Deinen heiligen und heiligmachenden Geist über uns, auf dass wir durch die Feier, die wir bereiten, eingehen in die Gemeinschaft mit der Gottheit dessen, der unserer Menschheit hat theilhaftig werden wollen, Jesu Christi, Deines Sohnes unseres Herrn!

V. Weihe, o Herr, unsere Herzen, dass unser Dank und Preis, unser Opfer und Gebet Dir wohl gefalle, uns aber und Deiner ganzen heiligen Kirche zum Heile gereiche.

Der Weihegesang (Präfation)

(In ihm schliesst sich die im Dank*gebet* bei der Gabenbereitung noch *verhüllte* Absicht, welche dahin zielt, mit *dem gegenwärtigen* Heiland Dank zu sagen, erst auf, und so wird der Weihegesang zum Einleitungshymnus der Gabenweihe.)

P. Der Herr sei mit euch!

V. Und mit deinem Geiste!

P. Empor die Herzen!

V. Empor zu dem Herren!

P. (Die Hände faltend, mit einer Verbeugung des Hauptes.)
Dank sei dargebracht dem Herrn unserm Gotte!

V. Würdig ist's und gerecht.

P. Wahrhaft ist es gerecht, würdig und segensreich –, dass wir allzeit und überall Dir danken –, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott –, durch Christum unseren Herren; der aufgefahren über alle Himmel und sitzend zur Rechten des Vaters – heute den verheissenen heiligen Geist zur Kindschaft Gottes ausgegossen hat. – Dess frohlockt mit überströmender Freude allumher der Erdkreis, – aber auch die Gewalten der Engel jauchzen Dir Deines Ruhmes Preisgesang – ohne Ende rufend:

Chor: Heilig, heilig, heilig
Ist der Herr, Gott der Heerscharen!
Voll sind Himmel und Erde Deiner Herrlichkeit!

Hosanna in der Höhe!
Gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn!
Hosanna in der Höhe!

C. Die Opferhandlung (Konsekration)

P. (breitet die Hände aus, faltet sie dann, erhebt das Angesicht gen Himmel und senkt es, legt die gefalteten Hände auf den Altar, beugt sich tief und spricht laut):
So blicke denn, o mildester Vater, um Christi Deines Sohnes willen auf uns herab, die wir diese Gaben Deiner Güte Dir auf dem Altare bieten, auf dass sie, der Weihe gewürdigt, in Kraft der Worte Jesu Christi vor Dir ein hochheiliges Opfer werden mögen, Dir zur Ehre, uns zum Heile.

V. Sende Deinen Geist, den Geist des Lebens und der Liebe, schaffe aus Gaben der Erde himmlische, verklärte, geistige Opfergaben, aus niederem Brod und Wein wandle und wirke von Deinen heiligen Höhen herab die Ankunft, das Weilen und Wohnen des zu Deiner Rechten thronenden eingebornen Sohnes, die Gegenwart unseres himmlischen, einzigen Hohenpriesters Jesus Christus.*

P. Am Abend vor seinem Leiden, nach dem Mahle, nahm er das Brod in seine heiligen und ehrwürdigen Hände, erhob die Augen gen Himmel zu Dir, dem allmächtigen Vater, dankte Dir, segnete (hier über die Hostie das †) dann, brach und gab es seinen Jüngern, und sprach:
Nehmet hin, esset alle davon, denn dies ist mein Leib, der für euch wird hingegeben werden zur Vergebung der Sünden.

V. Amen. (Hierauf Knieen, Erheben, Knieen. Dann Ergreifen des Kelches:)

P. Auf gleicher Weise nahm er auch den Kelch in seine heiligen und ehrwürdigen Hände, dankte Dir, segnete (†) und gab ihn seinen Jüngern und sprach:

---

* Kraft der Worte Jesu Christi am Schlusse *seines Abendmahles* an *die Apostel* «Thut dieses zu meinem Gedächtnis» haben die Apostel und ihre geweihten Nachfolger, die Priester, das Recht, «*dieses* zu thun» in der *menschlich absolutesten* Treue und Genauigkeit dadurch, dass sie, in den heiligen Bericht der Evangelisten persönlich eintretend, diesen Bericht wörtlich sprechen und innerhalb desselben das thun, was ihm gemäss Jesus *gethan* hat, das sprechen, was Jesus *gesprochen* hat. Dadurch ist der Befehl und *die Vollmacht* Jesu in denkbar *striktester* Weise *erfüllt* und dem Thun und Sprechen des Priesters an Christi statt die gleiche Wirkung, wie bei Christus selbst, mit unbedingter Gewissheit und Vollkommenheit gesichert. Der Priester leiht so, weil *Christus* es ist, der *wirkt*, nur demüthig diakonierend Hand und Stimme, er weiss, dass die Worte nicht als seine, sondern als die *des Herrn* hier zu sprechen sind. Er spricht eben deshalb die Worte keineswegs als bloss geschichtlichen Bericht, sondern als die von Christus selbst stammende einzig authentische Form, in welcher das wirksame «Thun», wie Christus gethan, erfüllt werden kann. Den heiligen Geist hat Christus bei der Einsetzung weder selbst angerufen noch die Apostel zur Wiederfeier anzurufen geheissen. Die Worte *Christi* wirken, wenn in seinem Namen und Auftrag gesprochen, *allein* und wirken *Alles*.

Nehmet hin, trinket alle daraus, denn dies ist mein Blut, das Blut des neuen und ewigen Bundes, das für Viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden. Thuet dieses zu meinem Gedächtniß.

V. Amen. (Knieen, Erheben, Knieen).

(Die zwei Segnungen unmittelbar vor der Konsekration sind die einzigen. Hierauf singt der *Chor* ein auf die Gegenwart Christi bezügliches *Lied*, danach beginnt das:)

Opfergebet

P. Nun, o allmächtiger ewiger Gott, ist Er wahrlich in unserer Mitte, der Unbefleckte, der Reine, der Heilige, mit dem wir es wagen dürfen, vor Dir zu erscheinen, um, Eins geworden mit ihm im Glauben, Dich auch wieder unseren Vater zu nennen und als Deine demüthigen Kinder um Gnade und Frieden und Heil zu flehen.

V. O blicke huldvoll herab vom Throne Deiner Herrlichkeit, blicke herab auf diesen Altar, auf dem nun keine arme fluchbefleckte irdische Gabe, kein zur Sühne ohnmächtiges Blut, kein irdisch Feuer, kein sündig Herz, sondern Dein eingeborener Sohn, Jesus Christus selber zu Dir für uns um Erbarmung fleht. Schneeig und golden ist das Gewand, das seine Gegenwart uns mehr verbirgt, als enthüllt: Du aber, o ewiger allschauender Vater, siehst ihn, wie er, im Geiste und in der Wahrheit, auf dem Altare unter uns wohnt, wie er, als Mensch unser eigenes höchstes Gut, sich Dir wie am Kreuze, als der ein für allemal Gekreuzigte zum Sühnopfer hingibt mit unwandelbarer Liebe.

P. O lass dieses Anwaltes treue Fürsprache uns Deine ganze Huld gewinnen, lass über dieses von Dir ja gesandten Trösters Opferfeier jenes Friedensthor sich wieder aufthun, wovon der mildleuchtende Regenbogen über Noahs Altare nur ein ferner Wiederschein gewesen!

V. Lass uns, von dieses ersehnten, einzigen Erlösers menschlicher und göttlicher Anmuth überwunden, mit aller Segnung und Gnade erfüllt werden, dass uns das Geheimniß des Brodes und des Kelches zum ewigen Leben, zum unvergänglichen Heil gereichen möge.

(Hier tritt, wenn die Zeit es gestattet, der *Chor* mit einem dem Charakter des Tages und dem Zusammenhang entsprechenden *Lied* ein.)

Die Bitten

a) Im Gedenken an die Himmlischen und die Lebenden

P. Ja, gütigster Vater, den von Dir erbarmungsvoll geschenkten Welterlöser in unserer Mitte, bringen wir Dir zuversichtlich das Opfer des Dankes, der Anbetung, der Lobpreisung nicht nur von uns selbst, Deiner vor dem Altar versammelten Gemeinde, dar, sondern wir sind im Geiste mit der ganzen Kirche, mit all Deinen Gläubigen auf der weiten Erde vereinigt, mit Allen, die Deinen heiligen Namen anrufen unter den Völkern, mit all Deinen Kindern auf dem Erdkreis, die Dir im

Wasser und dem heiligen Geist durch die Taufe geboren sind, zahllos wie der Thau aus der Morgenröte. Lass ihr und unser Beten und Preisen und Danken wie Ein Chor der Huldigung zu Dir aufklingen und Dir wohlgefallen.

V. Und sie alle, die Heiligen und Gerechten, die schon aus diesem Lande des Sehnens an das himmlische Ziel, aus der Wanderschaft in die Heimath, von dem Meer der Zeit an das Ufer der Ewigkeit –, zu Dir, barmherziger grosser Gott, gelangt sind, um ihres Wesens herrliche Vollendung bei Dir in seligem Schauen und Geniessen zu erhalten, – sie sind uns nicht fern, hier auf dem Altare fliesst Himmel und Erde zusammen, fällt die Scheidewand, die das Land der selig Besitzenden von den noch Kämpfenden trennt, und die Diesseitigen und Die im Jenseits sind um den Thron des Lammes Eine anbetende, frohlokkende Gemeinde. Lass denn mit ihren reineren, heiligeren Lobgesängen zusammen Dich unsere Lieder feiern. Lass uns mit Henochs Gebet Dich anrufen, mit Melchisedechs priesterlicher Gabe Dir nahen, mit Abrahams Feier auf Moriah uns von Dir beugen, Dir mit Moses für unsere Rettung danken, mit Davids Harfenklängen Dir jubeln und klagen. Lass für uns zu Dir reden der Propheten mächtig Verlangen und jauchzende Zuversicht.

P. Was uns noch fehlt, um als Dein Volk, o grosser herrlicher Gott, würdig zu erscheinen im Heiligthum, das möge die von Deinem menschgewordenen Sohn nicht zu trennende, unserer Feier gewiss nahe ehrwürdige Schaar der ersten Jünger vollenden, der Freund und Vorläufer Johannes, die hochbegnadigte Mutter Maria, der sinnige treue Schützer Joseph, die felsenstarken todesmuthigen Apostel und die herrlichen Martyrer und Kirchenväter und Bekenner und alle Geheiligten von der ersten Kirche an bis zum heutigen Tage. Eins vor Dir sind wir ja alle in Christo Jesu, Eine Gemeinde, Ein Haus, und wir verlangen danach, mit allen Gerechten und Heiligen in Demuth und Liebe zu werden Ein Herz und Eine Seele.

V. Sende denn, o Herr, Deine Gnade reichlich herab, läutere, heilige, breite aus die Kirche unter den Völkern, führe Die, die noch in Finsterniß und Todesschatten sitzen, zum Lichte, zur Erkenntniß der Wahrheit, befestige die Erleuchteten, stärke die Schwachen, bekehre mit Deines Geistes Kraft die Irrenden, erschüttere die Frevler, tröste die Verzagenden. Segne unser geliebtes Vaterland mit den Gütern der Freiheit und des Friedens, verleihe den Behörden Einsicht und Ausdauer, den Priestern erleuchteten Eifer, Freimuth und Weisheit, den Eltern und Lehrern Ernst und Milde und Gottesfurcht, Allen Reinheit und Gottvertrauen und Thatkraft im Wollen und im Vollbringen.

(Hier singt der *Chor ein Lied.*)

b) Im Gedenken an die Hingeschiedenen

P. Noch bleibt uns, o guter barmherziger Gott, eine grosse und innige Bitte an Dich auszusprechen. Wir wissen, dass unsere verstorbenen Brüder und Schwestern nicht in so vollkommener Reinheit von Sünden, wie sie des Erscheinens vor Deinem Angesicht würdig war, in die Ewigkeit eingegangen sind. Aus dem im Tod hingesunkenen Leib abscheidend fanden sich ihre Seelen vor Dich, den unaussprechlich Heiligen und Gerechten, versetzt mit manchfach noch anhaftenden Fehlern und Sünden, und Deine lichten Augen haben sie in ihrer Armuth und Blösse gesehen. Bist Du nun auch ein Vater der Erbarmungen und stets bereit, um Christi willen Deine Gnade walten zu lassen über Alle, die Gutes gethan und gewollt und gemeint, so wissen doch wir die Wege und das Maass dieser Gnade nicht, und können uns der bangen Sorge um die entschlafenen Brüder: ob sie eingegangen sind in die Ruhe und Wonne Deiner Herrlichkeit, nicht entschlagen. O um ihrer aller willen, die der vollen Freude Deines Antlitzes, der ganzen Gemeinschaft Deiner Seligkeit im Jenseits noch entbehren, die dürsten nach Dir, dem Quell des ewigen Lebens, schaue, wir bitten Dich, auf unseren Hohenpriester Jesum Christum und sein Opfer auf diesem Altare hier und erhöre mild unser Flehen für sie!

V. Insbesondere erbarme Dich unserer verstorbenen Eltern und Grosseltern, unserer heimgegangenen Geschwister und Kinder, unserer Verwandten und Wohlthäter und Freunde, lieber Gott, thue ihnen auf die Pforten des Paradieses, lass sie von dem Morgenroth des ewigen Festes gegrüsst, von dem unnennbar schönen süssen Glanze Deines Antlitzes, von der Wonne Deines Herzens beseligt werden, lass sie nach der Erde heissen Mühen und Leiden ausruhen in der Fülle Deines Hauses.
(Hier singt der *Chor* ein *Lied.)*

P. Alles, aber, was wir bitten und flehen, heiliger Erbarmer, reicher Gott und Herr, Alles, das Ausgesprochene und das Unausgesprochene, sei noch einmal zusammengefasst, sei ganz geborgen in das Gebet, das uns Dein Eingeborener gelehrt hat, in sein wunderbares, heiliggewaltiges Gebet, das wir bebend vor Ehrfurcht, aber von ihm geheissen, nach ihm, mit ihm zu sprechen wagen:
(entweder singend oder sprechend)

Vater unser,
Der Du bist in den Himmeln!
Geheiligt werde Dein Name!
Zukomme Dein Reich!
Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden!
Unser täglich Brot gibt uns heute!
Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern!

Und führe uns nicht in Versuchung –
V. Sondern erlöse uns von dem Übel.
Amen.

D. Kommunion des Priesters

(Während der Priester sich jetzt leise betend auf die heilige Kommunion vorbereitet, singt der Chor das:

O Du Lamm Gottes, das Du hinwegnimmst die Sünden der Welt, erbarme Dich unser!

O Du Lamm Gottes, das Du hinwegnimmst die Sünden der Welt, erbarme Dich unser!

O Du Lamm Gottes, das Du hinwegnimmst die Sünden der Welt, schenke uns den Frieden!

oder ein ähnliches Lied. Das Volk betet, wenn nicht selbst bereit zur heiligen Kommunion, die Vorbereitungsgebete des Priesters doch mit, im Gedenken an die letztvergangene oder die nächstbevorstehende Kommunion.)

P. (über die heilige Hostie und den Kelch gebeugt):

O Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, der Du nach dem Willen des Vaters, in Mitwirkung des heiligen Geistes durch Deinen Tod die Welt lebendig gemacht hast, hilf mir durch dieses Dein heiliges Abendmahl, reingeworden von all meinen Sünden und sämtlichen Übeln, immerdar Deinen Geboten anhangen und lasse nicht zu, dass ich von Dir jemals geschieden werde. Amen.

Der Empfang Deines Leibes, o Herr Jesus Christus, möge mir nicht, wie ich's verdiente, zum Gericht und zur Verwerfung, sondern durch Deine Güte zu Schutz und Wehr an Leib und Seele und zum Heil gereichen!

So will ich denn das Himmelsbrod nehmen (er nimmt die heilige Hostie über der Patene in die linke Hand) und den Namen des Herrn anrufen. (Nun beugt er sich tief über das heilige Sakrament und schlägt dreimal mit der rechten Hand an seine Brust.)

O Herr, ich bin nicht würdig, dass Du eingehest unter mein Dach, aber sprich nur Ein Wort, so wird meine Seele gesund!

(Dreimal.)

Der Leib unseres Herrn Jesu Christi bewahre meine Seele zum ewigen Leben. Amen. (Nun empfängt er den Leib des Herrn.)

(Nachdem er eine Zeit lang in Andacht verweilt hat, deckt er den Kelch ab, knieet nieder, leert die Patene über dem Kelch aus und nimmt diesen in die Hand mit den Worten):

Was soll ich dem Herrn vergelten für Alles, was er mir gethan hat! Den Kelch des Heiles will ich ergreifen und den Namen des Herrn anrufen. Preisend will ich den Herrn anrufen und werde gerettet sein von meinen Feinden!

Das Blut unseres Herrn Jesu Christi bewahre meine Seele zum ewigen Leben. Amen. (Nun trinkt er den Kelch aus.)

Dankgebet

(Im Falle auch die Gemeinde an der Kommunion Theil genommen hat, leise danach zu sprechen.)

Gieb, o Herr, dass ich Dein heiliges Sakrament im reinen Herzen bewahre und dass mir aus diesem zeitlichen Genusse unvergängliches Heil werde.

Lass, o Herr, Deinen Leib, den ich empfangen, Dein Blut, das ich gekostet, mir innig zu Herzen gehen, und verleihe, dass nun von mir weiche jede Makel der Sünde, da mich Dein heilig Geheimniß erquickt hat. Amen.

Schluss

P. (ohne vorher den Altar zu küssen). Der Herr sei mit euch.

V. Und mit deinem Geiste.

P. Lasset uns beten!

(Folgt das Schlussgebet des Tages [Postkommunion].)

Lass uns, o Herr, Dein Erbarmen zu Theil werden inmitten Deines Tempels, auf dass wir uns auf unserer Erlösung nahende Feste mit gebührenden Ehren vorbereiten, durch Jesum Christum unseren Herrn.

V. Amen.

(Während nun der Priester über den Altar gebeugt leise nachfolgendes Gebet spricht, singt der *Chor* ein *Schlusslied.*)

Lass Dir, o heilige Dreifaltigkeit, die Huldigung unseres Dienstes wohlgefallen, und verleihe, dass das Opfer, welches wir Deiner Herrlichkeit, ach nicht würdig genug dargebracht haben, uns und Allen, derer wir dabei gedachten, nach Deiner Erbarmung zum Heile frommen möge. Durch Christum unseren Herrn. Amen.

(Nach Beendigung des Schlussliedes wendet sich der Priester wieder um und spricht laut oder singt):

P. Der Herr sei mit euch!

V. Und mit deinem Geiste!

P. (Hebt, ohne den Altar zu küssen, die Hände empor, faltet sie mit emporgehobenem Angesicht):

Es segne euch der allmächtige Gott (nun zum Volk gewendet, indem er über die Gemeinde feierlich das Kreuzzeichen macht) Vater, Sohn und heiliger Geist.

V. Amen.

(Das *Ite missa est* mag höchstens vom Chor gesungen werden, es ist gegenwärtig, wo das Amt der Thürhüter eingegangen ist, unnütz und unpassend, zumal da der Segen noch folgt. Das Evangelium am Schluss ist ebenfalls störend und nur unorganisch angehängt, daher fallenzulassen).

Eugène Michaud : Ordinaire de la Messe

Préparation du pain et du vin

Le prêtre, en montant à l'autel, dit à voix basse: Seigneur, délivre-nous de nos péchés, afin que nous puissions entrer dans ton sanctuaire avec des cœurs sans tache. Nous t'en prions par Jésus-Christ, notre Sauveur. Amen.

En coupant sur la patène, et en forme de croix, le pain qui doit être consacré: Il sera conduit à la mort comme une brebis, et il restera silencieux comme un agneau entre les mains de celui qui le tond. Il a été retranché de la terre des vivants; je l'ai frappé à cause du péché de mon peuple (Isaïe, LIII, 7–8). – Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui efface le péché du monde (Ev. s. Jean, I, 29).

En versant dans le calice le vin et l'eau: Un des soldats lui ouvrit le côté avec sa lance, et il en sortit du sang et de l'eau (Ev. s. Jean, XIX, 34).

Prière préparatoire de l'assemblée

Le prêtre: † Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.
Les fidèles: Amen.

P. Je me présenterai à l'autel de Dieu,

F. De Dieu, qui me donne une joie toujours nouvelle.

P. Notre secours est dans le nom du Seigneur,

F. Qui a fait le ciel et la terre.

P. Je confesse à Dieu tout-puissant, à toute l'Eglise chrétienne, et à vous, mes frères, que j'ai beaucoup péché, en pensée, en parole, en action, par ma faute, oui par ma faute, par ma très-grande faute. C'est pourquoi je demande à toute l'Eglise chrétienne, et à vous, mes frères, de prier pour moi le Seigneur notre Dieu.

F. Que Dieu tout-puissant ait pitié de vous! Qu'il vous remette vos péchés et vous conduise à la vie éternelle!

P. Amen.

F. Je confesse à Dieu tout-puissant, à toute l'Eglise chrétienne et à vous, mon Père, que j'ai beaucoup péché en pensée, en parole, en action, par ma faute, oui par ma faute, par ma très-grande faute. C'est pourquoi je demande à toute l'Eglise chrétienne et à vous, mon Père, de prier pour moi le Seigneur notre Dieu.

P. Que Dieu tout-puissant ait pitié de vous! Qu'il vous remette vos péchés et vous conduise à la vie éternelle!

F. Amen.

P. † Que le Seigneur tout-puissant et miséricordieux nous accorde le pardon, l'absolution et la rémission de nos péchés!

F. Amen.

P. O Dieu, en jetant les yeux sur nous, tu nous donneras la vie.

F. Et ton peuple se réjouira en toi.

P. Montre-nous, Seigneur, ta miséricorde,
F. Et accorde-nous le salut.
P. Seigneur, exauce ma prière.
F. Et que ma voix s'élève jusqu'à toi.
P. Que le Seigneur soit avec vous,
F. Et avec ton esprit.

Introït

(Voir, au Propre des dimanches et des fêtes, le psaume spécial.)

Cantique prophétique de Zacharie.

Béni soit le Seigneur, Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité et racheté son peuple, et de ce qu'il nous a suscité un Sauveur dans la maison de son fils David;

Selon ce qu'il a annoncé dans les siècles passés par ses saints prophètes, qu'il nous sauverait de nos ennemis et des mains de tous ceux qui nous haïssent, pour accomplir sa miséricorde envers nos pères, en souvenir de la sainte alliance qu'il a faite avec eux et du serment qu'il a juré à Abraham, notre père.

Il lui a promis de se donner à nous, afin que, délivrés de nos ennemis, nous le servions sans crainte, marchant devant lui dans la sainteté et la justice tous les jours de notre vie.

Et toi, enfant, tu seras appelé le prophète du Très-Haut: car tu marcheras devant la face du Seigneur pour lui préparer les voies, pour donner à son peuple la science du salut, afin qu'ils obtiennent la rémission de leurs péchés par les entrailles de la miséricorde de notre Dieu;

Miséricorde qui a poussé Celui qui vient d'en haut à nous visiter, pour illuminer ceux qui gîsent dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort, et pour diriger nos pas dans le chemin de la paix.

Doxologie

(Le Gloria in excelsis, ou Doxologie solennelle, n'est usité que les jours solennels, et on l'omet complètement pendant l'Avent et depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques):

Gloire à Dieu dans les cieux, paix sur la terre, bienveillance entre les hommes!	Gloria in excelsis Deo, et in terra pax, hominibus bona voluntas!
Nous te louons, nous te bénissons, nous t'adorons;	Laudamus te, benedicimus te, adoramus te;
Nous te glorifions, nous te rendons grâces, à cause de ta gloire infinie;	Glorificamus te, gratias agimus tibi, propter magnam gloriam tuam;
Seigneur Dieu, Roi céleste, Dieu *Père* tout-puissant,	Domine Deus, Rex coelestis, Deus *Pater* omnipotens,
Seigneur Dieu, agneau de Dieu, *Fils* du Père; – Toi qui effaces les	Domine Deus, agnus Dei, *Filius* Patris; – Qui tollis peccata mundi,

péchés du monde, aie pitié de nous, Toi qui effaces les péchés du monde, reçois notre prière; Toi qui es assis à la droite du Père, aie pitié de nous; – Car seul tu es saint, seul tu es maître, seul tu es Très-Haut, ô Jésus-Christ!

miserere nobis; Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram. – Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis; – Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus, Jesu Christe!

Avec le *Saint-Esprit* dans la gloire de Dieu le Père. Amen!

Cum *Sancto Spiritu* in gloria Dei Patris. Amen!

(L'Agios, ou ancienne Doxologie ordinaire, n'est usité que les jours et dimanches ordinaires, et on l'omet complètement pendant l'Avent et depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques):

Dieu, saint!
Saint, puissant!
Saint, immortel!
Aie pitié de nous.

Agios, o Theos!
Agios, ischyros!
Agios, athanatos!
Eleison imas.

Supplications – Kyrie et Oraisons

P. Prions pour les saintes Eglises de Dieu et pour leur union: Seigneur, aie pitié! (Kyrie eleison)
F. Seigneur, aie pitié! Seigneur, aie pitié!
P. Prions pour la patrie, pour les pasteurs de l'Eglise et pour les chefs des Etats chrétiens: Christ, aie pitié! (Christe eleison)
F. Christ, aie pitié! Christ, aie pitié!
P. Prions pour les malades, les affligés, les pécheurs et pour tous ceux qui ne connaissent pas la vérité: Seigneur, aie pitié! (Kyrie eleison)
F. Seigneur, aie pitié! Seigneur, aie pitié!
Le prêtre récite alors l'oraison du jour ou de la fête (voir au Propre).
F. Amen.

Epitre

Le prêtre lit l'Epître du jour ou de la fête (voir au Propre).
F. Rendons grâces à Dieu. Alléluia, alléluia, alléluia! (Ce triple Alléluia se supprime pendant l'Avent et depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques.)

Evangile

Le prêtre lit l'Evangile du jour ou de la fête (voir au Propre).
F. Louange à toi, ô Christ!
Tous, à voix basse: Que nos péchés soient effacés par le saint Evangile.

Symbole de foi

Je crois en un Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre,

Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et

toutes les choses visibles et invisibles;
Et en un Maître, Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, consubstantiel au Père; par qui toutes choses ont été faites; qui, à cause de nous, hommes, et à cause de notre salut, est descendu des cieux, a été incarné de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie, et a été fait homme; qui a été crucifié pour nous sous Ponce-Pilate, a souffert, a été enseveli, est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures, et est monté au ciel; et qui est assis à la droite du Père, d'où il viendra de nouveau avec gloire juger les vivants et les morts, et dont le règne n'aura pas de fin. Et au Saint-Esprit, Maître et Vivificateur, qui procède du Père, qui est conjointement adoré et conglorifié avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes;
Et en une Eglise, sainte, catholique et apostolique.
Je confesse un baptême pour la rémission des péchés;
J'attends la résurrection des morts et la vie du monde futur. Amen.

terrae, visibilium omnium et invisibilium;
Et in unum Dominum, Jesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia saecula, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri; per quem omnia facta sunt; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de
Spiritu sancto et Maria virgine, et homo factus est;
crucifixus etiam pro nobis sub Pontio-Pilato, passus et sepultus est, et resurrexit tertia die secundum Scripturas, et ascendit in coelos; et sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos, cujus regni non erit finis;
Et in Spiritum Sanctum, Dominum vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas.
Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.
Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.
Et expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi.
Amen.

Offertoire

P. Que le Seigneur soit avec vous,
F. Et avec votre esprit.

Le prêtre élevant la patène: Père saint, tout-puissant, Dieu éternel, reçois cette offrande sans tache que nous te présentons, nous tes serviteurs indignes, ô toi notre Dieu vivant et véritable, pour nos innombrables péchés, offenses et négligences, pour tous ceux qui sont ici, pour tous les fidèles chrétiens vivants et morts, afin qu'elle nous profite à tous pour le salut et la vie éternelle.

F. Amen.
Le prêtre élevant le calice: Seigneur, nous t'offrons ce sacrifice du salut, suppliant ta clémence de le faire monter comme un suave parfum jusqu'à ta divine Majesté pour notre salut et pour celui du monde entier.
F. Amen.

Préface

Le prêtre, se tournant vers les fidèles: Frères, priez, afin que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, soit agréable à Dieu, Père tout-puissant.
Les fidèles: Que le Seigneur reçoive de vos mains ce sacrifice pour l'honneur et la gloire de son nom, pour notre bien et pour celui de toute la sainte Eglise.
P. Que le Seigneur soit avec vous,
F. Et avec votre esprit.
P. Elevons nos cœurs en haut;
F. Nous les tenons élevés vers le Seigneur.
P. Rendons grâces au Seigneur notre Dieu;
F. Il est digne et juste de l'adorer.
P. (Voir, au Propre des principales fêtes, les préfaces spéciales)
Il est vraiment digne et juste de te rendre grâces en tous temps et en tout lieu, Seigneur très-saint, Père tout-puissant, Dieu éternel, par Jésus-Christ notre Seigneur. C'est pourquoi, avec l'Eglise universelle, avec les anges et toute l'armée céleste, nous te louons, nous te bénissons, nous t'adorons, en disant:

Saint, saint, saint est le Seigneur tout-puissant! Les cieux et la terre sont remplis de ta gloire: hosanna au plus haut des cieux! † Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur: hosanna au plus haut des cieux!

Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus sabaoth! Pleni sunt coeli et terra gloria tua; hosanna in excelsis! † Benedictus qui venit in nomine Domini: hosanna in excelsis!

Consécration ou Immolation

Le prêtre, à voix basse: Sois béni, ô Dieu! Car, outre tant de bienfaits déjà accordés au monde, tu l'as aimé jusqu'à lui donner ton Fils unique, afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas, mais participent à la vie éternelle. Etant venu, en effet, dans le monde, il voulut y accomplir entièrement sa mission de salut. C'est pourquoi la nuit où il fut livré, ou plutôt, où il se livra lui-même pour notre salut, il prit du pain, rendit grâces, le bénit, le rompit et le donna à ses disciples, en disant:
A voix haute: Prenez et mangez, ceci est mon corps, qui sera livré pour vous.

F. Amen.

Le prêtre, à voix haute: De même, après le souper, il prit le calice, en disant: Buvez-en tous, car c'est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui pour plusieurs sera versé pour la rémission des péchés.

F. Amen.

Le prêtre, à voix haute: Toutes les fois que vous ferez ces choses, vous les ferez en souvenir de moi. C'est pourquoi, Seigneur, nous tes serviteurs et avec nous ton peuple saint, nous faisons mémoire de ton Fils Jésus-Christ, notre Seigneur, de ses souffrances et de sa glorieuse ascension dans les cieux, et nous t'offrons, parmi les dons que tu nous as faits, cette hostie pure, cette hostie sainte, cette hostie immaculée, le pain sacré de la vie éternelle et le calice du salut éternel.

Elevant les mains vers le ciel: Daigne, Seigneur, regarder d'un œil favorable cette hostie sans tache, comme tu as agréé les présents d'Abel, le sacrifice d'Abraham et celui de Melchisédech. Envoie sur nous ton Saint-Esprit, et fais de ce pain † le corps précieux de ton Christ, et fais de ce vin † le sang précieux de ton Christ, faisant de l'un et de l'autre par la vertu de ton Saint-Esprit † une nourriture spirituelle de nos âmes.

Le prêtre fait une première génuflexion, élève ensuite le pain consacré et fait une seconde génuflexion, puis élève le calice et fait une troisième génuflexion.

Commémoraison des fidèles

P. Souviens-toi, Seigneur, de ceux qui sont morts dans la foi: de nos premiers parents, des patriarches, des prophètes, des apôtres, des évangélistes, des martyrs, de tous les saints et principalement de la très-sainte Vierge Marie, mère de ton Fils Jésus-Christ, notre Sauveur.

A tous ceux dont nous faisons mémoire, N.N..., daigne, Seigneur, accorder le lieu du soulagement, de la lumière et de la paix, par le même Jésus-Christ, notre Sauveur.

Souviens-toi aussi de tes serviteurs et de tes servantes N.N..., et de tous ceux qui sont ici présents. Tous nous espérons de ta miséricorde infinie que tu nous donneras part au céleste héritage avec tes saints apôtres et martyrs, et avec tous les saints.

Daigne nous admettre en leur société, non point en considérant nos mérites, mais par grâce, au nom de Jésus-Christ, notre Sauveur, par qui tu sanctifies, tu vivifies, et tu accordes toute grâce.

Par lui, avec lui, en lui, nous te rendons honneur et gloire, à toi, Dieu, Père tout-puissant, dans tous les siècles des siècles. Amen.

Oraison dominicale

Instruits par les préceptes salutaires de Jésus-Christ, et conformément à l'instruction sainte qu'il nous a laissée, nous osons dire: Notre Père qui es dans les cieux, que ton nom soit sanctifié; que ton règne arrive; que ta

volonté soit faite sur la terre comme au ciel; donne-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour; pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés; ne nous laisse pas succomber à la tentation, mais délivre-nous du mal. Amen.

Communion

Agneau de Dieu, qui efface les péchés du monde, aie pitié de nous!	Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis!
Agneau de Dieu, qui efface les péchés du monde, aie pitié de nous!	Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis!
Agneau de Dieu, qui efface les péchés du monde, donne-nous la paix	Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, dona nobis pacem!
(Aux messes funèbres): Donne-leur le repos à jamais.	(Aux messes funèbres): Dona eis requiem sempiternam.

O Seigneur Jésus-Christ, Verbe fait homme, toi qui as dit à tes apôtres: «Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix», n'arrête pas tes regards sur mes péchés, mais sur la foi de ton Eglise, et daigne, selon ta volonté, lui donner la paix et l'union, ô Dieu, qui vis et règnes dans tous les siècles des siècles. Amen.

O Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, toi qui, par la volonté du Père et la coopération du Saint-Esprit, as donné, par ta mort, la vie au monde, délivre-moi, par ton corps et par ton sang, de tous les maux; accorde-moi d'être toujours fidèle à tes commandements, et ne permets pas que je me sépare jamais de toi, qui, étant Dieu, vis et règnes avec le Père et le Saint-Esprit dans les siècles des siècles. Amen.

O Seigneur Jésus-Christ, que la communion de ton corps, que j'ose recevoir malgré mon indignité, ne soit point pour mon jugement et ma condamnation; qu'elle soit, au contraire, grâce à ta bonté, pour mon âme et pour mon corps un soutien et un remède salutaire, ô Seigneur, toi qui vis et règnes avec Dieu le Père dans l'unité du Saint-Esprit, dans les siècles des siècles. Amen.

Lorsque quelque fidèle se présente à la table de communion, le prêtre récite à voix haute, avec l'assemblée, les prières suivantes:

P. Prions le Seigneur pour qu'il nous délivre de tout sentiment de rancune, de haine et de colère.
F. Seigneur, aie pitié!
P. Demandons au Seigneur le pardon de nos péchés.
F. Seigneur, aie pitié!
P. Demandons au Seigneur un cœur pur et la charité envers nos frères.
F. Seigneur, aie pitié!
P. Demandons au Seigneur la foi, l'espérance, la charité et la communion du Saint-Esprit.
F. Seigneur, aie pitié

P. Prions les uns pour les autres, afin que nous puissions participer dignement au corps et au sang de Jésus-Christ.

F. Accorde-nous cette grâce, ô Seigneur!

P. Que le Seigneur tout-puissant et miséricordieux, par les mérites de Jésus-Christ mort sur la croix pour nos péchés, nous accorde † le pardon, l'absolution et la rémission de nos péchés.

F. Amen.

Le prêtre, rompant le pain consacré: Je prendrai le pain céleste et le calice du salut, et j'invoquerai le nom du Seigneur. Non, Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres dans ma maison, mais dis seulement une parole et mon âme sera guérie. – Se communiant avec le pain consacré: † Que le corps de notre Seigneur Jésus-Christ garde mon âme pour la vie éternelle! – Se communiant avec le vin consacré: † Que le sang de notre Seigneur Jésus-Christ garde mon âme pour la vie éternelle!

(Communion des fidèles, s'il y a lieu. Chaque fidèle, après s'être rendu à la table de communion, prend dans le ciboire qui lui est présenté un morceau de pain consacré; et, aussitôt après l'avoir consommé, il boit dans le calice un peu de vin consacré.)

Action de grâces et Oraisons

Lorsque quelque fidèle a communié, le prêtre récite à voix haute avec l'assemblée les prières suivantes:

P. Rendons grâces à Dieu de ce qu'il a daigné nous admettre à ses divins mystères.

F. Grâces te soient rendues, ô Seigneur!

P. Protège-nous, Seigneur, conserve-nous dans la justice, préserve-nous de tout mal et de tout péché.

F. Seigneur, aie pitié!

P. Prions Dieu les uns pour les autres, afin de conserver entre nous la divine charité.

F. Accorde-nous cette grâce, ô Seigneur!

P. Prions. Dieu tout-puissant et éternel, Père céleste, laisse tomber un regard de ton infinie miséricorde sur nos douleurs, nos misères et nos nécessités. Aie pitié de tous les chrétiens, pour lesquels ton Fils unique, notre bien-aimé Maître et Sauveur Jésus-Christ, s'est livré entre les mains des pécheurs et a répandu son sang précieux sur l'arbre de la croix. Délivre-nous par ses mérites, ô Père miséricordieux, des châtiments que nous avons mérités, des périls présents et futurs, des séditions nuisibles, des guerres, des disettes, des maladies, des temps troublés et misérables. Eclaire et fortifie en tout bien les autorités spirituelles et temporelles, afin qu'elles favorisent tout ce qui peut servir à ta glorification, à notre salut, à la paix générale et à la prospérité de l'hu-

manité tout entière. Accorde-nous, ô Dieu de paix, une sage union dans la foi, sans déchirement ni division; dispose nos cœurs à une vraie pénitence, à une amélioration de notre vie; allume en nous le feu de ton amour; rends-nous affamés et zélés pour tout ce qui est juste, afin que, par notre parfaite obéissance à la vie et à la mort, nous te soyons agréables.

O Dieu, nous te prions aussi selon ton désir, pour nos amis et nos ennemis, pour les bien portants et les malades, pour les affligés et les malheureux, pour les vivants et les morts. Nous te recommandons nos actions et notre conduite, nos déterminations, notre vie et notre mort. Accorde-nous ta grâce, afin que nous puissions avec tous les élus te louer, te glorifier et t'adorer dans la joie et la félicité éternelles.

O Dieu, Père céleste, accorde-nous cette faveur, par Jésus-Christ, ton Fils bien-aimé, notre Seigneur et Sauveur, qui, étant Dieu, vit et règne avec toi et le Saint-Esprit, dans les siècles des siècles.

F. Amen.

Conclusion et Bénédiction

P. Le Christ est ressuscité, il règne à la droite du Père, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

F. Gloire à toi, ô Christ!

P. † Que la bénédiction de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, descende sur vous et y demeure à jamais!

F. Amen.

P. Retirez-vous en paix, le sacrifice est terminé.

Commencement du saint Evangile selon St-Jean: Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Tout a été fait par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes. Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise. Il y eut un homme envoyé de Dieu, nommé Jean. Il vint en témoignage, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui. Il n'était pas la lumière, mais il était pour rendre témoignage de la lumière. Celui-ci était la vraie lumière, qui éclaire tout homme venant en ce monde. Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a point connu. Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont point reçu. Mais il a donné à tous ceux qui l'ont reçu le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, qui ne sont point nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu. Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, la gloire comme du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité.

R. Rendons grâces à Dieu.

Wallbach — Herwig Aldenhoven

Bibliographie

Handbuch der Ostkirchenkunde, hrsg. von Endre von Ivánka, Julius Tyciak und Paul Wiertz. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971. XXXII, 839 S. DM 78.–.

Auch wenn ich mir K.A.Odins Wort, die «Orthodoxie sei in Deutschland fast unbekannt», wie es der Klappentext zitiert, nicht zu eigen machen kann, so besteht doch kein Zweifel daran, dass die Öffentlichkeit in Mittel- und Westeuropa der Orthodoxie mehr mit allgemeinen Vorstellungen, mit «Gefühlen» gegenübersteht als mit wirklicher Sachkenntnis. Diesem Mangel abzuhelfen, haben schon manche Bücher und Zeitschriften unternommen. Zu ihnen tritt nun ein umfängliches Werk römisch-katholischer Grundtendenz, das freilich der Orthodoxie nicht in Angriffshaltung gegenübersteht, wie das in früheren Jahrzehnten oft der Fall war. Vielmehr haben auch orthodoxe Verfasser Gelegenheit zu umfänglichen Ausführungen erhalten, so Nikolaj Afanasjew (†1966) zur Fundamental-Theologie, Nik. von Arseniew zur Spiritualität der Ostkirche und Johann von Gardner zu Fragen der Kirchenmusik. Angehörige der morgenländischen Kirchen sind nicht vertreten. Insofern haben also die Leser des Buches Gelegenheit, den Standpunkt der Orthodoxie in deren eigener Sicht kennenzulernen, wie das den ökumenischen Bestrebungen der Gegenwart entspricht. Freilich bedeutet das nicht, dass die römisch-katholische Grundtendenz nicht immer wieder hervortritt. Das entspricht gewiss der Absicht der Herausgeber und des Verlegers, und man wird niemandem die Betonung seines eigenen Standpunkts und seiner eigenen Sicht verargen dürfen. Dieses Hervortreten geschieht, wie mir scheint, manchmal auch unabsichtlich, wenn etwa die Darstellung des geschichtlichen Ablaufs nach den Unionsversuchen von 1274 und 1439 gegliedert wird, die für weite Teile der Orthodoxie ohne Bedeutung waren und deren theologisches Denken – ausser vielleicht in einer verschärften romfeindlichen Haltung – kaum beeinflussten. Auch sind die morgenländischen Kirchen, wie das ihrer zahlenmässigen Schwäche entspricht, eigentlich nur am Rande behandelt worden. Man hat bei der Darstellung aber auch den Eindruck, als ob man diese Kirchen mit den Augen der Orthodoxie (und der abendländischen Kirche) nur als «Abspaltungen» betrachtet würden, ohne danach zu fragen, wie und mit welchem Rechte diese Kirchen sich als gradlinige Fortsetzung der einen und wahren Kirche und die andern (auch die Orthodoxie) als Abweichungen betrachten. Das wäre zum Verständnis auch der heutigen, ziemlich lebhaft geführten Gespräche zwischen Orthodoxen und Morgenländern durchaus wünschenswert. Neben den geschichtlichen Abschnitten (aus der Feder E. v. Ivánkas, J.Gills, W. de Vries' und M.Lackos) stehen ausführliche Darlegungen der Theologie in orthodoxer Sicht (vgl. oben) und mit abendländischen Augen gesehen, die B. Schultze und J.Tyciak anvertraut wurden. Der Beitrag des zuletztgenannten ist recht schwierig zu lesen und manchmal etwas schwülstig formuliert. H.-J.Schulz und I.-H.Dalmais betrachten die orthodoxen und die morgenländischen Liturgien, I.Totzke und J. von Gardner musikalische Fragen, Th.Špidlík aus westlicher Sicht die Spiritualität der Kirche und das östliche Mönchtum, P.Wiertz die religiöse Volkskultur: alles Beiträge von ziemlichem Umfang und grossem Gewicht, die denen, die sich durch sie durcharbeiten (man kann sie nicht einfach lesen), ein eindringliches Bild der vielfältigen Aspekte östlichen Christentums geben. Doch scheint mir, dass das Verhältnis von Kirche und Staat, das doch in der Gegenwart eine so entscheidende Rolle spielt, zuwenig pointiert zum Ausdruck gebracht worden sei, obwohl doch vieles an der Gegenwartslage der Orthodoxie von hier aus sichtbar wird. Sehr wertvoll ist die am Schlusse gegebene Überschau über die einzelnen Kirchen, ihre Leiter, ihre Organisation und ihren Ausbau, die Übersicht über die Glaubenssymbole und ein Verzeichnis ostkirchlicher Institute sowie eine Bibliogra-

phie und ein Register, alles dann und wann durch kleine Druckfehler oder Versehen entstellt, von denen als Muster nur darauf hingewiesen sei, dass der Herausgeber der IKZ nicht Bischof Dr.Jos.Küry heisst (S.761). – Aufs ganze gesehen, nicht nur eine wissenschaftlich herausragende, sondern auch eine weiterführende Leistung, für die man den Verfassern, den Herausgebern und dem Verlag, der das Werk in gediegener Ausstattung vorlegt, lebhaften Dank schuldet. *Bertold Spuler*

Walter Müller-Römheld: Zueinander – Miteinander. Kirchliche Zusammenarbeit im 20.Jahrhundert. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt-Main 1971. 196 S. 40 Abbildungen. DM 9.50.

Diese Schrift ist höchst zeitgemäss und füllt im deutschen Sprachbereich eine unbestreitbare Lücke. Schon lange vermisste man unter den laufend erscheinenden Publikationen zur ökumenischen Thematik eine gedrängte und doch vollständige Übersicht über Werden, Wesen und Wirken des Ökumenischen Rates der Kirchen von seinen ersten Anfängen bis in die jüngste Gegenwart. Nicht jedem Interessierten vorab unter Nichttheologen konnte die Lektüre der auf drei umfangreiche Bände angelegten «Geschichte der ökumenischen Bewegung» von Rouse/Neill/-Frey zugemutet werden, so gewiss dieselbe immer das Standardwerk bleiben wird. – Wer – wie der Rezensent – schon wiederholt in die Lage kam, eine erste Einführung in Entstehung und Anliegen des Weltkirchenrates geben zu müssen, ist dankbar für die sachlich-fundierte Art und Weise, in welcher der Verfasser den immensen Stoff gebändigt und auch für den Uneingeweihten übersichtlich zur Darstellung gebracht hat. Hilfreich sind das Namen- und Sachverzeichnis sowie die übrigen am Schluss beigefügten Tabellen, aus denen sowohl die einschlägigen Jahreszahlen wie auch die nähern Angaben über Amtsträger, Tagungen usw. des Ökumenischen Rates mühelos ersichtlich sind. Was diese Schrift noch besonders auszeichnet, ist die Tatsache, dass die geschichtlichen Fakten stets auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Strömungen in Politik, Theologie und sozialem Bereich zur Darstellung gelangen. Von dorther kommt es, dass auch die funktionelle Dimension der ökumenischen Bewegung von Anfang bis Schluss so überzeugend ins Bewusstsein gebracht wird.

Der Schrift ist eine möglichst grosse Verbreitung zu wünschen, nicht zuletzt deshalb, weil in einer nächsten Auflage einige unumgängliche Korrekturen vorgenommen werden können. So ist das Anfangsjahr unserer «Internationalen Kirchlichen Zeitschrift» 1911 (nicht 1910, wie S.184 angegeben). Ferner lautet der holländische Ort, wo 1919 der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen seine Tagung durchführte, Oud Wassenaar (nicht «Oud Wassenaer», wie auf S.20, 28 und 194 zu lesen steht). Was die Äusserung auf S.24 betrifft, Bischof Ch.Brent habe den Vorschlag einer Konferenz nicht selbst seiner amerikanischen Episkopalkirche überbracht, steht sie im Widerspruch zu den entsprechenden Ausführungen in Alexander C. Zabriskies Biographie «Bishop Brent, Crusader for Christian Unity» (1947). Hier schreibt der Biograph auf S.147 f., Brent habe am 11. Oktober 1910, von der Missionskonferenz in Edinburgh herkommend, vor den vereinigten Häusern der «General Convention» der Episkopalkirche der USA und vor vielen Gästen eine Ansprache gehalten. Wörtlich heisst es dann: «He spoke of the Edinburgh gathering; of the desperate need for unity there revealed; of the tendency to ignore or evade matters of doctrinal difference; of his own conviction that this was folly and that the time had come to examine them frankly in a world conference on faith and order. His speech won immediate response. A resolution was adopted the next day by the House of Deputies calling for the appointment of a committee of the two Houses to consider the subject. The committee was appointed, and on October 19, recommended the establishment of a Joint Commission to promote a World Conference on Faith and Order. The resolution was passed, Brent was put on the Commission, and the project, the most far-reaching of any effort in his crowded life, was launched.»

Wenn auf S.40 als Promotoren der sozialen Verantwortung der Kirche seit dem 19. Jahrhundert für die Schweiz Jakob Probst, Gustav Benz und Ludwig Ragaz genannt werden, so würde Benz sich wahrscheinlich wundern, in diesem Zusammenhang angeführt zu werden, und Ragaz müsste um seinen wirklichen Vornamen «Leonhard» bitten. Dagegen gehörte Hermann Kutter unbedingt auch erwähnt.

Schliesslich sei noch auf zwei Versehen bei den Bildlegenden hingewiesen: auf Bildtafel V gegenüber S.80 ist der orthodoxe Würdenträger im mittleren Bild tatsächlich nicht Motropolit Meliton, sondern der nachmalige orthodoxe Präsident 1961–1968, Erzbischof Jakovos (USA). Und zu Bild XVI (S.145) ist zu fragen, ob es nicht «armenisch» statt «orthodox» heissen sollte.

Dies sind jedoch nur Schönheitsfehler in einem sehr erfreulichen Buch, die in einer hoffentlich bald notwendig werdenden Neuauflage leicht auszumerzen sind. *Hans Frei*

Friedrich Heyer: Die Kirche Äthiopiens. Eine Bestandesaufnahme, Berlin/Neuyork, 1971. Walter de Gruyter. XVIII, 360 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 22. Band).

Mehr noch als die koptische hat die äthiopische Kirche das Gepräge einer morgenländischen christlichen Gemeinschaft beibehalten, das weithin im Gegensatz zur abendländischen Entwicklung steht, das aber manche aus dem NT oder der früheren Kirchengeschichte bekannte Erscheinungen wie Dämonenbeschwörungen und -austreibungen, magische Vorstellungen oder auch kultische Tänze beibehalten hat. Vieles davon hat sich in einer so verbreiteten Volkskirche innerhalb einer Nation, der abendländische Wissenschaft und Bildung weithin fremd sind, bis zum heutigen Tage gehalten – trotz allen Einflüssen, die von Europa oder auch von Amerika aus im 20. Jahrhundert wirksam geworden sind. Freilich sind diese Einflüsse keineswegs ohne alle Wirkung geblieben. In sozialer Hinsicht, in der theologischen Ausbildung und Forschung durch abendländisch gebildete Geistliche, auch durch die Anteilnahme und die Zucht des jetzigen Kaisers ist manches im Wandel begriffen. Doch zeigt Heyers auf einem längeren Aufenthalt im Lande und vielerlei eigenen Studien beruhendes Buch, wie zäh sich seit Jahrhunderten überliefertes Brauchtum, der Mentalität des Volkes gut angepasst, immer noch hält. Das Buch vermittelt einen gut belegten Einblick in das Leben dieser uns so fremden Kirche mit der verwirrenden Vielfalt ihrer Erscheinungen, bis hin zur Feststellung: «Konservative Äthiopier rauchen nicht, da tradiert wird, die Tabakpflanze sei aus dem Kot des Arius emporgewachsen» (S. 281.) *Bertold Spuler*

Zum dritten Band der Döllinger-Acton-Briefe

Ein Nachtrag

Als wir nach Besprechung des ersten Bandes der Döllinger-Acton-Briefe in dieser Zeitschrift (1964, S. 97–107) auf den zweiten Teil der Briefsammlung zu sprechen kamen, konnten wir die Dokumente von 1869 und 1870 unter dem zusammenfassenden Titel «Der Konzilsband der Döllinger-Acton-Briefe» (1966, S. 181–189) behandeln. Die weiteren Briefe der nachvatikanischen Zeit, welche als III. Band 1971[1] nun zur Verfügung stehen, lagen, dem kurzen Vorwort entsprechend, dem Vorsitzenden der herausgebenden Kommission für bayerische Landesgeschichte schon im Juli 1962 vor. Inzwischen wurden anlässlich des Besitzerwechsels des Schlosses Aldenheim, einem der langjährigen Wohnsitze Actons, eine Anzahl Döllinger-Acton-Briefe aufgefunden. Man hat sie 1965 dem Bearbeiter des Briefwechsels, Professor Dr. Victor Conzemius, übermittelt. Dieser hat sie im III. Band als «Nachtrag» (S. 407–419) eingereiht.

Wir lesen daselbst über einen Grippe-Anfall, welcher 1866 den sonst so gesunden Döllinger heimgesucht hat. Anlässlich der Geburt des ersten Kindes im Acton-Haus schreibt Döllinger in warmem Mitempfinden am 19. September 1866: «Das Gefühl, Vater zu sein, kenne ich zwar nicht, aber ich ahne, dass es zu den süssesten und reinsten, die der Mensch auf Erden empfinden kann, gehöre, und so freue ich mich von ganzem Herzen, und danke dem lieben Gott, dass er es ihnen hat zu Theil werden lassen. Möge Er, was er gegeben, auch erhalten» (S. 408).

Im Blick auf das bevorstehende Vatikanische Konzil äussert Döllinger am 1. Oktober 1868: «Das Concilium wird nach allen Anzeichen ein rechter Ringkampf zwischen Ormuzd und Ahriman werden, nur dass Ahriman besser gerüstet und vorbereitet und viribus unitis auf dem Kampfplatz erscheinen wird» (S. 413).

Wenige Tage nachher (8. Oktober 1868) berichtet Döllinger seinem Freund: «Mit Ranke habe ich dieser Tage eine längere Unterhaltung gehabt, welche grösstentheils *Sie* betraf. Er meinte, Sie sollten ein allgemeines, übernationales Literaturblatt unternehmen und

---

[1] Ignaz von Döllinger–Lord Acton, Briefwechsel, III. Band, 1871–1890, bearbeitet von Victor Conzemius. Beckscher Verlag, München 1971.

herausgeben – ich war dieser Meinung nicht, versprach aber, dies Ihnen zu schreiben» (S. 414).

Wider den Einspruch Actons gegenüber dem Verhalten von Professor Michelis im kampferfüllten Konzilsjahr äussert Döllinger am 8. August 1870, im letzten der nachträglich aufgefundenen Briefe: «Sie missbilligen die Erklärung des Michelis, aber mit dem Schweigen und Abwarten treiben wir uns in einem vitiösen Zirkel herum; die Theologen sollen nichts sagen, bevor die Bischöfe sich öffentlich erklärt haben; diese aber wollen sich nicht erklären und Einzelne (z.B. der Bischof von Augsburg [Dinkel]) sagen, jetzt müssten die Theologen sich vor den Riss stellen und den Bischöfen mit ihren Beweisführungen zu Hilfe kommen» (S. 418).

«Die leidige Unterzeichnungsgeschichte»

Um «der hereinbrechenden Verwirrung der Gewissen entgegenzutreten», gegen die Dogmen des Vatikanischen Konzils und «die geistlähmende Centralisation und mechanische Uniformität» Stellung zu nehmen und in der Absicht, sich «für die Vereinigung der jetzt getrennten Glaubensgemeinschaften» einzusetzen, lud Döllinger hervorragende Katholiken vom 28. bis 30. Mai 1871 zu sich und in das Haus von Graf Moy ein. Neben Schulte, Reinkens, Knoodt, Stumpf, Michelis, Johann Nepomuk Huber, von Liaño, Cornelius, Zirngiebl, Johannes Friedrich nahmen der englische Gelehrte Blennerhasset an der letzten Sitzung und Lord Acton an früheren Zusammenkünften teil. Zu Unrecht wurden die Sympathien der englischen Freunde Döllingers so gedeutet, dass in einer «Erklärung» der «Augsburger Allgemeinen Zeitung» auch deren Unterschriften unter diejenigen der übrigen Mitglieder dieses Pfingsttreffens von München gesetzt wurden. Das entsprach nun aber weder der Wirklichkeit noch dem Wunsche der beiden Engländer. In der «Times» erklärte Blennerhasset, dass die veröffentlichten Unterschriften nicht authentisch seien. Professor Berchtold, der Schriftführer der katholischen Pfingstversammlung, bestätigte, wenn auch sehr verspätet, die Richtigkeit des Einwandes, betonte jedoch: «Lord Acton wird uns das Zeugniss nicht versagen, dass wir, weit entfernt, mala fide gegen ihn gehandelt zu haben, vielmehr seine volle Beistimmung zu dem Inhalt der Erklärung als ausser Zweifel stehend ansehen durften[2].»

---

[2] v. Schulte, Friedrich, Der Altkatholizismus, Giessen 1887, S. 339.

Im Briefwechsel mit Döllinger vom 19. August 1871 erklärt Acton, dem man die Erregung über die falsche Unterzeichnung anspürt: «Ich habe nie die Veranlassung gehabt, mir die Frage zu stellen, ob ich die Erklärung unterzeichnen soll, und ich hatte sie nie gesehen, als sie mit meinem Namen erschien. Zuerst erfuhr ich etwas davon durch Lord Houghton, der mich frug, was das für eine Erklärung sey, die ich unterzeichnet habe. Ich sagte natürlich, ich habe keine unterzeichnet. Darauf las ich die Nachricht in den englischen Blättern» (S. 24).

Es ist aus dem Briefwechsel ersichtlich, dass Acton gegenüber den radikaler Gerichteten wie Michelis, Huber und die «Richtung Schulte» (S. 32) ein Misstrauen in sich trug, zu dem er sich offen bekannte: «Ich muss gestehen, dass der moralische Abscheu, der mich von den Infallibilisten trennt, ganz und genau so mich von einem Theil der Herrn trennt, die in Ihrer Nähe sind. Darum will ich mich in der Zukunft von jeder Gemeinschaft mit ihnen fernhalten» (S. 25). Döllinger seinerseits schrieb am 26. Juni 1871: «Wer es eigentlich gewesen, der die Einreihung Ihres Namens zu verantworten hat, habe ich nicht erfahren können; wie Sie wissen war ich nicht in der Versammlung (gleichzeitig hatte die Akademie eine Sitzung)» (S. 20). Sodann, am 24. August: «Die leidige Unterzeichnungsgeschichte, die auch mir schon so viel Verdruss gemacht hat, hat Sie – scheint es – gar nachhaltig verstimmt» (S. 27). Am 19. September lesen wir: «Wenn Sie nun zu meinen scheinen, ich solle mich ganz zurückziehn und die Übrigen, die Guten und die Reinen sowohl als die Zweideutigen sich selber überlassen – so wäre das allerdings meiner Neigung entsprechend, denn ich sehne mich sehr nach Ruhe, und mit grösster Freude würde ich mich in die Stille eines abgeschlossenen Lebens zurückziehn, einzig auf literarische Thätigkeit mich beschränkend – wenn ich nur wüsste, wie das zu erreichen wäre. Aber Universität – Reichsrat – die blosse Existenz schon hier in München – Akademie etc. – Alles macht mir einen solchen Rückzug und Abschliessung unmöglich. ... Ich selber habe keine Wahl, ich muss thun was ich kann, um die Bewegung nicht ausarten und verwildern zu lassen, und darf und will mich den Männern in Bonn, Breslau s.s.w. nicht entziehen, die von Anfang an mir treu zur Seite gestanden sind» (S. 37).

So schrieb Döllinger einen Tag nach der Solothurner Katholikenversammlung und kurz vor dem Münchner Katholikenkongress vom September 1871, wo die beiden «Richtungen» – Gemeindebil-

dung oder nicht – entscheidend aufeinanderstiessen. Döllinger stellte sich den besten Freunden entgegen und hielt – dabei verbunden mit Acton – am Grundsatz fest: Reformatio fiat inter ecclesiam.

Theologia irenica

Es ist selbstverständlich, dass in den frühesten nachvatikanischen Briefen, in Tagen, da Döllinger die Unionsvorträge vom Jahr 1872 gestaltete und die «Bonner Unionskonferenzen» vorbereitete, die Friedensgedanken im Briefwechsel mit Acton zum Ausdruck kamen. So lesen wir in der Weihnachtszeits 1871: «Wir müssen alle mehr und mehr die theologia irenica studieren – dem verrotteten und unverbesserlichen Vaticanismus gegenüber liegt darin die Zukunft und die Rettung» (S. 41). Die erst in der «Augsburger Allgemeinen Zeitung» erschienenen Vorträge fanden auch in England dankbare Anerkennung: «Sie können sich denken, mit welchem Interesse hier Ihre Vorträge gelesen werden. Diese weite Aussicht auf Annäherung ist vielleicht die trostreiche Frucht dieser traurigen Krisis... Die Vorträge werden wohl gleich gesammelt erscheinen» (S. 48). An Ostern 1872: «Der letzte Vortrag übertrifft alles. Meine Frau las ihn mit eben so viel Rührung als ich. Es wird jetzt nötig seyn, auf dieser Bahn fortzufahren und die Motive der Trennung ganz gründlich zu beleuchten. Es ist erstaunlich wie, im Licht von diesem Standpunkt, die Geschichte der Reformation klar und lehrreich wird» (S. 60).

Zur Zusammenkunft in Bonn vom Jahr 1875 äussert Döllinger: «Die Conferenz über mein Erwarten zahlreich besucht, hat einen überaus günstigen Verlauf gehabt; mit vieler Geduld, Beharrlichkeit und durch immer von neuem Ansetzen, ist es gelungen, unüberwindlich scheinende Schwierigkeiten doch zu besiegen. Die schlimmsten Hemmnisse lagen in dem Misstrauen der Orientalen und Russen und der Furcht vor ihren heimischen Autoritäten, und in der innern Zwietracht der Anglikaner» (S. 150).

Aber trotz der Feststellung: «Alles hat sich zur allgemeinen Freude in Harmonie aufgelöst» (S. 150), berichtet Döllinger am 29. Juni 1876: «Sie werden wohl aus den Blättern ersehen haben, dass ich nach langer Erwägung und Schwanken – die Bonner Unions-Conferenz für dieses Jahr abgesagt habe. Es haben dabei mehrere Gründe zusammen gewirkt. Die Russen und Orientalen wollten, dass man über das 7te Concil (von Nicäa – Bilderdienst

etc.) verhandle, und damit wäre ein Feuerbrand in die englische Kirche geschleudert worden... In England haben auch Pusey, Overbeck und – leider auch Liddon der Sache geschadet» (S. 167).

Die Bedeutung des Historikeralters bei Beurteilung historischer Personen

So tief verbunden Döllinger und Acton waren, so eng, oft innig, sich die gelehrte Arbeitsgemeinschaft äusserte, fehlte es nicht an Differenzen, insbesondere in Beurteilung historischer Personen und Handlungen. Döllinger suchte solchen Trennungsmomenten nachzugehn. Am 11. Januar 1881 gibt er das Ergebnis seines Nachsinnens wieder: «Mir scheint, dass der Grund davon hauptsächlich in unserer Altersverschiedenheit liegt, und dann in unserem so weit abweichenden Lebensgange. Erstens bin ich 40 Jahre älter als Sie, und erinnere mich recht gut, dass ich vor 40 Jahren weit schärfer über Charaktere und Thaten zu urteilen pflegte, als ich jetzt thue. Clemens Brentano nannte mich damals, als er einen Artikel von mir gelesen hatte, «das eiserne Lineal». Zweitens bedenken Sie, wie unser beiderseitiger Lebensgang so unendlich verschieden bisher gewesen ist. You – you are born with a silver spoon in the mouth – hochgestellt und im Genuss der vollständigsten Freiheit, Bürger des mächtigsten Weltreichs, konnten Sie Ihre Überzeugungen und Ansichten ausbilden ohne Vorurtheile, ohne irgend eine Art geistiger Gebundenheit. Wie total anders war es bei mir, der ich in dem engen Gedankenkreis eines kleinen Ländchens aufwuchs und dann durch meine Berufswahl in die Zwangsjacke des hierarchischen Systems eingeschnürt wurde, das freilich vor 60 Jahren noch lange nicht so engherzig und oppressiv war als es seit Pius IX. geworden ist. ... Ich kenne aus eigener Erfahrung die überwältigende Macht des Vorurtheils..., daher die Milde meiner Urtheile, und das Ihnen auffallende Streben, gar vieles, was Ihnen unbedingt Verdammung zu verdienen scheint, zu entschuldigen» (S. 223).

Und nochmals kommt Döllinger am 7. Februar 1881 auf diesen «alten Streitpunkt» zu sprechen: «Ich halte noch fest an dem Gedanken, dass Sie mit der Zeit meiner Anschauungsweise immer näher kommen werden, jedes Jahr wird, meine ich, sein Scherflein dazu beitragen. Sie stehen erst Nel mezzo del camin di mia vita, werden mich also wohl um 40 Jahre oder mehr überleben, und ich sehe nicht, warum nicht auch bei Ihnen sich vollziehen sollte, was

ich an mir erlebt habe, dass nämlich das schärfere Urtheil über die Menschen, das man in jüngeren Jahren zu fällen pflegt, im Alter sich mildert und klärt» (S. 229).

Wie diese Urteilsverschiedenheit praktisch zum Ausdruck kam, das ist aus Döllingers Brief vom 3. Juli 1888 ersichtlich, da über Luther verhandelt wird: «Sein Benehmen im Bauernkrieg zu entschuldigen fällt mir nicht ein. Er war nicht selten wie berauscht durch das Bewusstsein der Macht seiner Worte. Meinerseits habe ich noch eine andre schwere Anklage gegen ihn zu erheben, nämlich die, dass er durch seine falsche Imputationslehre das sittlich religiöse Bewusststein der Menschen auf 2 Jahrhunderte hinaus verwirrt und corrumpiert hat. Sein Verhalten in der Sache der Doppelehe des Landgrafen muss natürlich als unentschuldbar preisgegeben werden. Das freilich kann ich nicht fassen, dass Sie Luther geradezu an die tiefste, unterste Stelle der Geschichtshölle versetzen wollen, und die ganze denkende geschichtskundige Welt wird es auch nicht fassen. Ich bitte und beschwöre Sie, besinnen Sie sich dreimal, ehe Sie einen in diesem Sinne verfassten Journal-Artikel schreiben» (S. 375).

Kommentierung

Wohl ein Dritteil des vorliegenden Bandes schliesst in sich die sorgfältige und umsichtige Kommentierung von Professor Dr. Victor Conzemius, sowohl im Hinblick auf die Fülle der in Frage stehenden Personen wie gegebenenfalls auf ihre Handlungen. Wenn wir bedenken, welche gewaltige Arbeit in der Sammlung der nicht immer leicht aufzufindenden Briefe liegt, welche uns der mit umfassender Kenntnis ausgerüstete Bearbeiter in drei Bänden vermittelt, dann haben wir allen Grund, für dieses historische Einsichten fördernde Werk dem Autor und den Herausgebern bestens zu danken.

Das zuverlässige Register von 36 Seiten ist von Michael Skasa-Weiss gefertigt. Es umfasst in dankenswerter Weise alle drei Bände. Neben Gemäldereproduktionen und Photographien (Döllinger–Acton), einem Acton-Familien-Gruppenbild in Tegernsee vom Jahr 1879 (bei Gegenwart von Gladstone und Döllinger) begegnen wir zwei Schriftproben von Acton und Döllinger. Deren Inhalt berührt «die leidige Unterzeichnungsgeschichte», von welcher in diesen Zeilen die Rede ist.

Meggen-Luzern *Otto Gilg*

Dokumente zum orthodox-altkatholischen Dialog

Bericht der vom 22. bis 30. Juni 1971 in Bonn zusammengetretenen Interorthodoxen Theologischen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken

Die ständige Interorthodoxe Theologische Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken trat gemäss dem an ihrer Konferenz vom vergangenen Jahr 1970 in Genf-Chambésy[1] gefassten diesbezüglichen Beschluss vom 22. bis 30. Juni in Bonn unter dem Vorsitz des Hochwürdigsten Metropoliten von Deutschland, des Herrn Jakobos, zusammen.

An den Sitzungen der Kommission, die in dem vom Hochwürdigsten Bischof der Altkatholiken in Deutschland, Herrn Josef Brinkhues, freundlicher- und höflicherweise überlassenen Konferenzsaal des Döllingerhauses durchgeführt wurden,

wurde a) durch den Hochwürdigsten Vorsitzenden der Kommission ein Überblick gegeben über den Widerhall bei den orthodoxen und weiterhin bei den «ökumenischen» Kreisen auf die Beschlüsse und das Communiqué der Kommission im vergangenen Jahr, und hernach folgte eine Analyse der von da an sich abzeichnenden raschen Entwicklung des ökumenischen Dialoges, wobei sich für die Kommission die Verantwortung ergibt, dass sie die Erfüllung der ihr aufgetragenen Aufgabe fortsetze und ihre vorbereitende Arbeit vervollständige, damit in nicht ferner Zeit der Dialog mit der entsprechenden Kommission der altkatholischen Kirche beginne,

wurde b) ein Brief des Hochwürdigsten Bischofs der Altkatholiken in der Schweiz, des Herrn Urs Küry, vom 20. April 1971 an den Hochwürdigsten Vorsitzenden der Kommission verlesen, worin er seine Wahl durch die von der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz gebildete «Internationale Kommission der Utrechter Union für den orthodox-altkatholischen Dialog» zu deren Vorsitzendem und des verehrten Prof. Dr. Werner Küppers zu deren Sekretär, wie auch die Namen der übrigen Glieder der Kommission mitteilt und auch im Namen der Kommission den Wunsch ausspricht, dass sehr bald das gemeinsame Zusammentreffen der beiden Kommissionen möglich werde,

---

[1] Vgl. den Bericht über diese Konferenz in dieser Zeitschrift 1971, S. 71.

wurden c) die auf Grund eines Beschlusses verfassten Einführungsberichte, soweit sie vorgelegt worden waren, vorgelesen:

1. der des Herrn Nikolaos Matsukas, Privatdozent an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki, der die im Jahre 1952 veröffentlichte theologische Abhandlung des Hochwürdigsten damaligen Erzbischofs von Utrecht, des Herrn Andreas Rinkel «Die heilige Eucharistie» analysierte;

2. der Einführungsbericht des Herrn Isidor Teodoran, Professor der Theologischen Akademie in Sibiu, der einen «Vorentwurf einer Übereinstimmung oder einer gemeinsamen Erklärung» von Orthodoxen und Altkatholiken zu der Lehre über die heilige Eucharistie vorlegte;

3. der Einführungsbericht des Hochwürdigsten Metropoliten von Deutschland, des Herrn Jakobos, über die Lehre der Altkatholiken von der Einheit der Kirche;

4. der Einführungsbericht des Herrn Johannes Kalogirou, Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki, über die bestehende Interkommunion zwischen den Altkatholiken und anderen christlichen Kirchen und Bekenntnissen;

5. der Einführungsbericht des Herrn Ilija Zonewski, Professor der Theologischen Akademie von Sofia, über die Sakramente (die heilige Eucharistie ausgenommen) in der altkatholischen Kirche;

6. der Einführungsbericht des Hochwürdigsten Metropoliten von Karthago, des Herrn Parthenios, über die Art, in der die erstrebte Vereinigung der zwei Kirchen gedacht wird;

7. der Einführungsbericht des Gottgeliebten Bischofs von Dmitrov, des Herrn Philaret, über das filioque, der von dem als dessen Vertreter erschienenen Bischof von Wien und Österreich und des Moskauer Patriarchates, Herrn German, vorgelesen wurde, und

8. der Einführungsbericht des Herrn Megas Farantos, Privatdozent an der Theologischen Fakultät der Universität Athen, über den Dialog der Orthodoxen mit den Andersgläubigen, und zwar insbesondere mit den Altkatholiken, und den Konsequenzen, die dieser präsentieren kann.

Durch das Vorlesen dieser Einführungsberichte und die auf sie folgenden Diskussionen wurde bestätigt, dass die Arbeit der Kommission schon genügend fortgeschritten ist, so dass der Beginn des Dialoges zwischen den beiden Theologischen Kommissionen, der

Interorthodoxen und der Altkatholischen, möglich ist, wenn auch noch manche Punkte in der Lehre der Altkatholiken bestehen, die einer weiteren Prüfung und Erläuterung bedürfen.

Da aber die Prüfung und Erläuterung dieser Punkte besser bei einem gemeinsamen Zusammentreffen der beiden Kommissionen geschehen könnte, wurde es als in vieler Hinsicht nützlich und geboten erachtet, dass sich die Arbeiten des ersten Zusammentreffens eben dieser Prüfung widmen sowie auch der Bestimmung der Ausdehnung des Dialoges oder der Themen, mit denen dieser sich befassen wird, und der dabei anzuwendenden Methode.

Was die Zeit und den Ort dieser ersten Begegnung der beiden Kommissionen, der Orthodoxen und der Altkatholischen, anbelangt, entschied sich die Kommission grundsätzlich für die Verwirklichung des Zusammentreffens im Sommer des nächsten Jahres oder wahrscheinlich zu einem Zeitpunkt in naher Zukunft, der vom Ökumenischen Patriarchat und den orthodoxen Kirchen nach Übereinkunft bestimmt wird, und an einem Ort, der in gleicher Weise bestimmt wird.

Bonn, den 30. Juni 1971

Die ständige Orthodoxe Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken

1. *Ökumenisches Patriarchat:*
Metropolit von Deutschland, Jakobos
Professor Emanuel Photiadis

2. *Patriarchat von Alexandria:*
Metropolit von Karthago, Parthenios

3. *Patriarchat von Jerusalem:*
Archimandrit Kornelios Rodusakis
Prof. B. Dentakis

4. *Patriarchat von Moskau:*
Bischof von Wien und Österreich, German
Grigorij Skobej

5. *Patriarchat von Bulgarien:*
Professor Ilija Zonewski

6. *Kirche von Zypern:*
Bischof von Konstantia, Chrysostomus
Professor Andreas Mitsidis

7. *Kirche von Griechenland:*
Professor Johannes Karmiris
Professor Johannes Kalogirou

(Aus dem Griechischen übersetzt durch Dieter Prinz)

Stand und Perspektiven des altkatholisch-orthodoxen Dialogs[1]

I. Stand des Dialogs und geschichtlicher Überblick

Der römisch-katholische Benediktiner Dom Clement Lialine schrieb vor 13 Jahren einen kritischen Bericht: «Altkatholiken und Orthodoxe auf der Suche nach Vereinigung seit einem dreiviertel Jahrhundert»[2]. Dabei kam er zu dem Schluss: Beide Teile wollen tatsächlich und mit Ernst die kirchliche Vereinigung, doch es wird nichts daraus. Man tritt auf der Stelle oder dreht sich im Kreise; denn die Altkatholiken sind im Grunde unverbesserliche Rationalisten, ohne Sinn für die Schätze der gerade den Orthodoxen so teuren Liturgie und ausserstande, die Bedeutung zu erfassen, welche die lebendige Tradition für das orthodoxe Selbstverständnis besitzt. Lialine erwartete auch für die Zukunft keine wesentliche Änderung dieses Zustandes[3]. Wie sehr aber hat er sich getäuscht! Heute gibt es ein breit entfaltetes, gemeinsames ökumenisches Programm der orthodoxen Kirchen[4]. Die altkatholisch-orthodoxe Annäherung ist ein fester Programmpunkt der kommenden grossen orthodoxen Synode, und in der Reihe dialogischer Vorbereitungen darauf steht der altkatholisch-orthodoxe Dialog an der Spitze neben dem Dialog mit den anglikanischen und vor den nicht-chalkedonensischen Kirchen[5].

---

[1] Vortrag, gehalten auf Einladung der Theologischen Fakultäten von Athen und Saloniki am 17. und 22. März 1971.

[2] Istina 5 (1958), 22–64, Dom Clément Lialine OSB, Vieux-Catholiques et Orthodoxes en quête d'union depuis trois quarts de siècle.

[3] A.a.O., 54 f., fragt L. mit G. Florovky (55, Anm. 63): «Trouverait-on la vérité uniquement dans les anciens textes et aucunement dans ‚l'expérience' vivante de l'Eglise ?... Si donc cette réalité a une part primordiale dans toute démarche œcuménique orthodoxe... ici son rôle acquiert même un caractère tragique, car de tous les chrétiens occidentaux non-romains il semble que ce sont les Vieux-catholiques, rationalistes et scientistes par définition, qui sont le moins capables de la comprendre.»

[4] Orthodoxia 37 (1962), 172–184; vgl. auch J. Karmiris, Die Panorthodoxe Konferenz von Rhodos/Athen 1961 (griech.), (Sonderdruck aus Theologia 1961), S. 4 ff., und W. Küppers, IKZ 52 (1962), 38–47. Das auf Rhodos 1961 beschlossene ökumenische Programm ist bis heute gültig geblieben und bildet die Grundlage der Arbeit auf die gesamtorthodoxe Synode hin.

[5] J. Karmiris, Die V. Panorthodoxe Konferenz, Athen 1968 (die IV. nach heutiger offizieller Zählung), vgl. Metropolit Stylianos (Harkianakis) in «Chronika» (griech.), Kleronomia 3 (1971), 193, Anm. 1, vom 8. bis 15. Juni 1968 in

Vielleicht wird schon im Juni 1971 die Interorthodoxe Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken auf ihrer Tagung in Bonn die innerorthodoxen Vorbereitungen abschliessen und den Beschluss zum Beginn des direkten Dialogs in der gemischten altkatholisch-orthodoxen Kommission fassen können[6]. Gewiss! Auch

---

Chambésy bei Genf. Die deutsche Zusammenfassung als Sonderdruck aus Theologia enthält nochmals, S. 8–12, den Themenkatalog von Rhodos 1961, S. 12: «Zum Dialog der orthodoxen Kirche mit den anderen Kirchen hat die V. (IV., s. oben) Panorthodoxe Konferenz beschlossen, dass bezüglich der römisch-katholischen Kirche die Kontakte ... fortgesetzt werden sollen im Hinblick auf eine endgültige Überwindung der Schwierigkeiten, die einem fruchtbaren theoretischen wie theologischen Dialog entgegenstehen», während es bezüglich der anglikanischen und altkatholischen Kirche vor allen anderen, selbst den nicht-chalkedonensischen, heisst, «dass die zuständige theologische, interorthodoxe Kommission als weiterführende Kommission das Werk der Vorbereitung des Dialogs vom orthodoxen Standpunkt aus nach einem bestimmten Plan weiterführen soll. Sobald diese Vorbereitung abgeschlossen ist, soll die Kommission» (Verf.: Inzwischen sind daraus zwei selbständige Kommissionen geworden) «den Dialog mit der entsprechenden anglikanischen bzw. altkatholischen theologischen Kommission aufnehmen.»

In griechischer Sprache vgl. zum ganzen Vorgang:

a) Johannes Karmiris, Orthodoxie und Altkatholizismus, Heft I, Athen 1966 (Sonderdruck aus Ekklesia), 103 S.: «Die IV. Panorthodoxe Konferenz von Belgrad» (nach neuerer offizieller Zählung, s. Anm. 5, die erste interorthodoxe Kommissionszusammenkunft für den Dialog mit den Altkatholiken und damals auch gleichzeitig in geteilter Kommission mit den Anglikanern);

b) ders., Heft II, Athen 1967 (Sonderdruck aus Ekklesia), 80 S.: «Die Lehre von der Kirche bei den Altkatholiken»;

c) ders., Heft III, Athen 1970 (Sonderdruck aus Theologia), 32 S.: «Die zweite Konferenz der Interorthodoxen Theologischen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken»;

d) ders., Heft IV, Athen 1972 (Sonderdruck aus Ekklesiastikos Pharos), 22 S.: «Die dritte Konferenz der Interorthodoxen Theologischen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken»; zitiert: Karmiris, I–IV;

e) Metropolit Maximos von Sardes, Altkatholizismus und Orthodoxie, Athen 1966, 190 S.; zitiert: Metropolit Maximos;

f) Johannes Karmiris, Die V. Panorthodoxe Konferenz (nach neuerer offizieller Zählung die IV.), Athen 1968 (Sonderdruck aus Ekklesia), 80 S.; zitiert: Karmiris, Chambésy 1968;

f) Metropolit Stylianos (Harkianakis) in Kleronomia 3 (1971), 193–211, «Chronika»: «Die offizielle Übergabe der Glaubenerklärung der altkatholischen Kirche im ökumenischen Patriarchat»; zitiert: Metropolit Stylianos, Chronika;

g) Johannes Kalogirou, Informatorische Referate über die zweite Konferenz der Interorthodoxen Theologischen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken und neueste zusammengefasste altkatholische Texte», Thessaloniki 1971, 78 S.; zitiert: Kalogirou, Referate und Texte.

[6] Die Interorthodoxe Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken hielt seit dem Beschluss der IV. Panorthodoxen Konferenz (Chambésy 1968) zwei selbständige Tagungen. Auf der ersten vom 16. bis 24. Oktober 1970 in

ein solcher Dialogbeginn garantiert weder zeitlich noch inhaltlich die so lange ersehnte Vereinigung. Jedenfalls aber darf die tatsächliche Vereinigung östlicher und westlicher katholischer Orthodoxie heute aller Skepsis zum Trotz als ernst zu nehmende Möglichkeit angesehen werden. Wir glauben deshalb, dass es angebracht ist, aus altkatholischer Sicht über den Stand und die Perspektiven dieses ökumenischen Vorganges zu berichten.

Was die grundsätzliche Auffassung unseres Dialogs betrifft, so ist dabei den Ausführungen von Herrn Prof. Dr. Johannes Karmiris in Belgrad 1966 durchaus zuzustimmen: Die Sakramentsgemeinschaft und Einigung der orthodoxen und altkatholischen Kirche «erfordert noch grosse und tiefe Studien und Forschungen zur Eruierung der Wahrheit. Und der mit gutem Willen zu führende und schwierige theologische Dialog muss in demütiger Gesinnung und Unvoreingenommenheit mit den altkatholischen Brüdern gehalten werden, damit so am Ende volle Übereinstimmung erreicht werde bei den überlieferten Glaubensdogmen, fern von jedem dogmatischen Minimalismus und Synkretismus im Bekenntnis. Vergessen wir nicht, dass die von beiden Seiten ersehnte Einigung, damit sie wahrhaft, fest und dauerhaft sei, sich nicht nur auf die Liebe stützen darf, sondern auch auf die Wahrheit... Denn die aufrichtige christliche Liebe umfasst auch die Liebe zur Wahrheit des Christentums und aller seiner Dogmen[7]».

Chambésy wurde Metropolit Jakobos (Tsanavaris) von Deutschland zum Vorsitzenden gewählt; die zweite vom 22. bis 30. Juni 1971 in Bonn verabschiedete einstimmig eine Erklärung, in der die Kommission «mit Freude feststellt, dass die Arbeit von orthodoxer Seite zur Vorbereitung des Dialogs genügend fortgeschritten ist, um dessen Beginn in absehbarer Zeit zu ermöglichen. Deshalb hat sie im Blick darauf beschlossen, diese Arbeit S. Allheiligkeit dem ökumenischen Patriarchen Herrn Athenagoras und den Ehrwürdigsten Vorsitzenden der anderen örtlichen orthodoxen Kirchen vorzulegen und diese mit ihrem Segen um ihre Zustimmung zur Begegnung beider Kommissionen, der orthodoxen und der altkatholischen, zu bitten: einerseits zum Zweck gemeinsamer Untersuchung und Erläuterung bestimmter gegebener und weiterer Klärung bedürftiger Punkte in der Lehre der Altkatholiken und andererseits zur Erweiterung des Dialogs, d.h. des Kreises der Fragen, mit denen dieser sich beschäftigen wird, und der Methode, die dabei angewendet werden soll»; Karmiris, IV, S. 11; vgl. auch S. 10; vgl. auch den offiziellen Bericht in diesem Heft, S. 83.

Der tragische Tod des mit dieser ganzen Bemühung eng und mit dem Herzen verbundenen Metropoliten Jakobos am 3. Dezember 1971 bedeutet in diesem Stadium für die Vorbereitung der gemeinsamen Kommissionsarbeit einen schweren Verlust, zumal die Interorthodoxe Kommission jetzt einen neuen Vorsitzenden wählen muss.

[7] J. Karmiris, I, S. 79 (Sonderdruck aus Ekklesia).

Noch ist die *Geschichte* der sich über hundert Jahre hinziehenden Bestrebungen aus den vielfältigen Quellen in ihren Hintergründen und Zusammenhängen nicht geschrieben[8]. Man kennt fast nur die vereinzelten Texte und die Abfolge bestimmter Tatsachen, die von den verschiedenen Standorten aus in zum Teil sehr verschiedenes Licht treten können. Es fehlen vor allem Briefpublikationen wichtiger beteiligter Personen und offizielle Aktenstücke beteiligter kirchlicher Instanzen. Doch schon heute erschliesst sich dem Beobachter bei diesem Versuch eines ökumenischen Brückenbaus ein fesselndes Drama, dessen Ablauf sich in *vier Phasen* von charakteristischer Verschiedenheit darstellen lässt. Sollte in naher Zukunft die jetzt noch im Bau, ja in manchen Teilen erst in der Planung befindliche Brücke fertiggestellt und dem Verkehr übergeben werden können, so wäre etwas wahrhaft Aufsehenerregendes erreicht: die Überbrückung an einer entscheidenden Stelle der tiefen Kluft, die das grosse Schisma zwischen der Ost- und Westkirche aufgerissen hat. Auch sonst sieht es bei Brückenbauten oft lange Zeit so aus, als würde nichts daraus. Ist jedoch der Plan richtig, sind die gelegten Fundamente fest und die Arbeit zielstrebig aufeinander abgestimmt, so kann die tragende Verbindung im Schlussstadium schneller als gedacht gelingen und der Verkehr hinüber und herüber in Gang kommen. Doch ohne Bild gesprochen, als im Jahre 1870 das I. Vatikanische Konzil die päpstliche universale Jurisdiktion und unfehlbare Lehrautorität gegen die Überlieferung der alten Kirche zum – wie man sagte – göttlich offenbarten Dogma erhoben hatte, begann in weiten Kreisen der abendländischen Katholiken ein Prozess der Besinnung auf die Überlieferung der alten ungeteilten Kirche. Besonders Ignaz von Döllinger sah vollständig klar, dass ein wirklich im Wesen der Kirche selbst begründeter Widerstand gegen die Dogmen des I. Vatikanums ohne diese Berufung auf die alte Kirche nicht möglich war[9]. Diese altkatholische

---

[8] Von altkatholischer Seite bildet dafür eine wichtige Grundlage die Arbeit von Dr. Christian Oeyen, «Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen zwischen der Orthodoxen Kirche des Ostens und der Altkatholischen Kirche der Utrechter Union», IKZ 57 (1967), 29–51.

[9] Beispielhaft ist Döllingers Einladung vom August 1874 zur ersten Bonner Unionskonferenz. Gerichtet an «Männer..., welche verschiedenen Kirchengemeinschaften angehörig, in der Sehnsucht und Hoffnung auf eine künftige grosse Einigung gläubiger Christen sich begegnen», stellt sie fest:

«Als Grundlage und Massstab des Erreichbaren und zu Erstrebenden sind die Bekenntnisformeln der ersten kirchlichen Jahrhunderte und diejenigen Lehren und Institutionen zu betrachten, welche in der allgemeinen Kir-

Bewegung in der Kirche des Westens trug deshalb folgerichtig den Keim der Bemühung um Überwindung des grossen Schismas in sich. Wer sich auf die alte Kirche beruft, tritt damit notwendigerweise auf die Seite der ostkirchlichen Orthodoxie[10].

a) Die *erste Phase* der Entfaltung dieses Prozesses reicht von *1871 bis 1888*. Initiative und Aktivität lagen hier vor allem bei den Altkatholiken. Schon 1871 und 1872 nahmen orthodoxe Theologen an den altkatholischen Kongressen in München und Köln teil[11]. 1872 entfaltete Döllinger in sieben Vorträgen seine umfassende Sicht einer Wiedervereinigung der christlichen Kirchen durch schöpferische Rückkehr zur alten ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends[12]. 1874 und 1875 trafen sich auf Einladung Döllingers in der Universität Bonn zweimal hintereinander neben Altkatholiken, Anglikanern und vereinzelten Protestanten ostkirchliche Theologen in einer Zahl, wie es seit dem Florentiner Konzil im

---

che des Ostens wie des Westens vor den grossen Trennungen als wesentlich und unentbehrlich gegolten haben.

Das Ziel ... ist nicht eine absorptive Union oder völlige Verschmelzung der verschiedenen Kirchenkörper, sondern die Herstellung einer kirchlichen Gemeinschaft auf Grund der ‚unitas in necessariis', mit Schonung und Beibehaltung der nicht zur Substanz des altkirchlichen Bekenntnisses gehörigen Eigentümlichkeiten der einzelnen Kirchen.»

Bericht von Fr. Heinrich Reusch, Bonn 1874, S. 1.

V. Conzemius, Katholizismus ohne Rom, Köln 1969, S. 122 f., urteilt, «dass Döllingers Opposition gegenüber dem Konzil neben anderen Motiven in hohem Mass von ökumenischer Verantwortung gegenüber den von Rom Getrennten erfüllt war.»

[10] Schon im September 1871 erklärt lapidar der erste (Alt-)Katholikenkongress in München: «Wir hoffen auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche», Kongressbericht München 1871, S. 10.

[11] Friedr. v. Schulte, Altkatholizismus, Giessen 1887, S. 343, erwähnt für München 1871 ohne Zahlenangabe «Gäste aus der griechischen Kirche» und für Köln 1872, S. 353, «zwei Gäste aus Russland.» Metropolit Maximos, S. 62, nennt für Köln 1872 den Rektor der Geistlichen Akademie St. Petersburg, Janyschew, und General Alexander Kireew «als Beobachter und Vertreter der russischen Kirche», der Kongressbericht nennt für München 1871, S. XX, Professor Ossinin, St. Petersburg, während der Kongressbericht für Köln 1872, S. 112, vier russisch-orthodoxe Teilnehmer nennt: «Janyschew, Kireew, Tatschalow (Wiesbaden) und Kustodiew (Pest).»

[12] I. v. Döllinger, Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, 7 Vorträge, Nördlingen 1888, S. 11: «Die Zeit wird kommen, in welcher die petrinischen und paulinischen Kirchen sich zur johanneischen fortbilden werden... Und dies wird dadurch geschehen, dass die bestehenden Kirchen voneinander lernen und annehmen..., vor allem aber dadurch, dass sie die beiderseits, diesseits wie jenseits, bekannten Lehren und Symbole höher stellen als das, was sie jetzt noch trennt.»

14. Jahrhundert im Westen nicht mehr der Fall gewesen war[13]. Wenn wir unserem Bild vom Brückenbau folgen, können wir sagen: In diesen Bonner Unionskonferenzen 1874/75 wurde das Fundament des geplanten Brückenschlages gelegt. Als notwendige Elemente der Übereinstimmung wurden anerkannt die Glaubensentscheidungen der wahrhaft ökumenischen Konzile, die Einheit des Verständnisses der Schrift in der kirchlichen Tradition, das apostolische Bischofsamt und die Ordnung der sieben Sakramente. Zurückgewiesen wurden alle Entwicklungen, die einerseits zum Papsttum des I. Vatikanums und andererseits zu den Abweichungen von der alten Kirche im Protestantismus geführt haben.

Zugleich zeigte sich, wieviel noch zu tun blieb. In der Frage des filioque gelang nur ein allerdings grundlegender Ansatz zur vollen Verständigung[14]. Viele andere Fragen konnten überhaupt noch nicht behandelt werden. Dabei war der Charakter der Begegnung mehr individuell und inoffiziell. Hinzu kam der sehr verschiedene Zustand und geschichtliche Hintergrund der altkatholischen und orthodoxen Kirchen in jener Zeit. Auch musste die seit Jahrhunderten bestehende Trennung schon allein im sprachlichen Bereich grosse Schwierigkeiten bereiten. So ist es nicht verwunderlich, dass, nachdem den Altkatholiken der grosse äussere Erfolg versagt blieb, Rückschläge eintraten. Nur vertiefte theologische Arbeit und eine zunehmende offizielle Beteiligung der Kirchen konnten die im Laufe der ersten Phase eingetretene Krise überwinden[15].

---

[13] 1874 waren in Bonn 4 russische und 1 griechischer Teilnehmer; 1875 ohne die beiden «westlichen Orthodoxen», den Theologen Julian Joseph Overbeck und den Laien Freiherrn von Zierlein, 20 Teilnehmer aus den Kirchen Russlands, Griechenlands, Rumäniens, Serbiens, Makedoniens, Dalmatiens und dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel, s. Fr. H. Reusch, a. a. O., I, S. 2–4; II, S. 3–5.

[14] Vgl. bes. J. Langen, Die Trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche, Bonn 1876. In ihr wird vor allem ein patristisches Vokabular von Tertullian bis zum 7. Ökumenischen Konzil zusammengestellt. Die vermittelnde, die ostkirchlichen Theologen, jedoch mit Recht nicht voll befriedigende Summe lautet (S. 127): «Wenn Hadrian I. das *διὰ τοῦ υἱοῦ* verteidigte und Leo III. das filioque nicht im Symbolum haben wollte; andererseits aber Maximus der Bekenner an dem filioque keinen Anstoss nahm, weil es nur ein anderer Ausdruck sei für das *διὰ τοῦ υἱοῦ*, und der Patriarch Tarasius von Konstantinopel das *διὰ τοῦ υἱοῦ* sogar in seinem Glaubensbekenntnis mit aufführte, so darf man auch nach tausendjährigem Streit der Hoffnung nicht entsagen auf eine endliche Verständigung.»

[15] Siehe Wilh. Kahle, Westliche Orthodoxie, Leben und Ziele Julian Joseph Overbecks, Leiden/Köln 1968, S. 124–157: «Overbecks Begegnung mit

b) Tatsächlich waren die beiden genannten Faktoren bestimmend für den Verlauf der *zweiten Phase von 1889 bis 1919.* In ihr lag der Schwerpunkt der Arbeit, wenn wir beim Bild des Brückenbaus bleiben, sozusagen in zwei getrennten Ingenieurbüros auf den beiden gegenüberliegenden Seiten. Nachdem die altkatholischen Kirchen sich 1889 in der Utrechter Union zusammengeschlossen und in der internationalen altkatholischen Bischofskonferenz ein offizielles Organ gefunden hatten, wurden in Rotterdam und St. Petersburg Kommissionen für das Studium der altkatholisch-orthodoxen Beziehungen eingesetzt[16]. Leider haben diese Kommissionen nie gemeinsame Sitzungen abgehalten; dennoch führten die ausgetauschten Gutachten wesentliche Klärungen in den dogmatischen Hauptfragen herbei. Verhandelt wurden besonders die filioque-Frage, die Lehre von der Eucharistie und die kanonische Gültigkeit der bischöflichen Weihen in der altkatholischen Kirche[17]. Auch diese zweite Phase erlebte eine tiefgreifende Krise. Zu Beginn des

---

dem Altkatholizismus», bes. S. 153; s. auch Deutscher Merkur 1876, 240, Fr. Meyrick: «Schwere Verantwortung trifft alle, welche die erste aufrichtige, hoffnungsvolle und andauernde Bemühung seit mindestens dreihundert Jahren zur Wiederherstellung der ursprünglichen Lage der Christenheit gehemmt haben und fernerhin hemmen werden.» Dazu s. Revue Internationale de Théologie (RITh) 7 (1899), 104–114; zur Abwehr der Kritik von Probst Malcev in der Germania (1898) Nrn. 180, 182, 218; 1902 Nr. 165 u. wiss. Beilage Nrn. 7 u. 8.

[16] RITh 5 (1897), 1–7: «Gutachten der in Rotterdam eingesetzten Kommission an die Hl. Synode,» a. a. O., 49–52; «Antwort auf die Meinungsäusserung der Rotterdamer Kommission auf die Frage der Vereinigung mit der orthodoxen Kirche»; auch bei M. Krasnojen: Der Ursprung des Altkatholizismus, mit Schriftstücken, die die Frage der Union mit den Altkatholiken betreffen (russ.), Jurieff 1898; vgl. auch Katholik, Mainz, 18 (1898) 491 ff.

RITh 7 (1899), 1–11: Antwort der altkatholischen Kommission von Rotterdam auf das Gutachten der Kommission von St. Petersburg, den 11./23. August 1897.

IKZ 58 (1968), 29–47: Urs Küry, Die letzte Antwort der orthodoxen Petersburger Kommission an die altkatholische Rotterdamer Kommission (30ff): Das Gutachten der Rotterdamer Kommission vom 9. März 1908 (32–34); Die Antwort der Petersburger Kommission vom 6. Juli 1912 bzw. vom 10. September 1913 (34–47).

[17] Reinhold Slenczka, Ostkirche und Ökumene, Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie, Göttingen 1962. Vgl. bes. S. 229–234 für die innerorthodoxen Zusammenhänge bei den Schwierigkeiten im Dogmen- und Kirchenverständnis während der Anfänge der altkatholisch-orthodoxen Annäherung. Besonders deutlich werden diese bei Z. Rossis, Die fundamentalen dogmatischen Prinzipien der orthodoxen anatolischen Kirche im Gegensatz zu denen des Altkatholizismus (griech.), Athen 1898; ders., System der Dogmatik der orthodoxen Kirche, Bd. I (griech.), Athen 1903.

Jahrhunderts wurden in Griechenland und Russland im Unterschied zur ersten Phase gegenüber den Altkatholiken kritische Fragen aus den Kreisen der konservativen Theologen laut. Ihr gewichtigster Sprecher war der junge russische Bischof von Jamburg bei Petersburg, der spätere Patriarch Sergius von Moskau[18]. Sein entscheidender Gedanke war dieser: Wir müssen im gelebten Verständnis der Kirche übereinstimmen. Nur so und nur dann kann es zu kirchlicher Einigung kommen. Mehr als in Griechenland wurde die altkatholische Frage damals in Russland von den sogenannten liberalen und konservativen Theologen leidenschaftlich verhandelt. Der ökumenische Patriarch Joakim III. dachte wie Bischof Sergius. In den Jahren 1902–1904 machte das Ökumenische Patriarchat die ganze Angelegenheit zum Bestandteil einer Umfrage an alle orthodoxen Kirchen. 1904 kam Patriarch Joakim in einer Enzyklika zu dem Schluss, die Altkatholiken sollten ein offizielles und umfassendes Bekenntnis ihres Glaubens aufstellen und den orthodoxen Kirchen übergeben[19]. Eigenartigerweise wurde diese patriarchalische Schlussfolgerung dem Erzbischof von Utrecht als

---

[18] Bischof Sergius von Jamburg, RITh 12 (1904), 159–190: « Qu'est-ce que nous sépare des anciens-catholiques ? (189 f.): «Voilà en quoi consiste le grand obstacle que doivent surmonter les anciens-catholiques sur le chemin de la réunion. Qu'ils s'affermissent dans l'idée que l'Eglise universelle du Christ n'est nullement, à présent, un objet d'investigations scientifiques et archéologiques; qu'au contraire elle existe actuellement comme un fait vivant, sous l'aspect d'une ‚organisation ecclésiastique' et que, pour le moment, cette Eglise réelle et vivante se trouve dans l'Eglise d'Orient. S'étant raffermis dans cette idée, ils trouveront en eux-mêmes le courage de l'appliquer à la vie, de même qu'ils ont trouvé le courage de quitter l'Eglise romaine, quand ils se sont observé de ses erreurs. Je pense que notre Eglise sera prête à venir à leur rencontre et ne se mettra pas à ergoter sur les particularités dans l'expression de leur doctrine, pourvu qu'elle soit orthodoxe, et encore moins dans leurs rites et leur organisation extérieure. Ces particularités perdront alors l'intérêt brûlant que manifestent les anciens-catholiques en les défendant dans leurs discussions avec nous.»

[19] Siehe Text der Patriarchalischen Enzyklika von 1904 bei B. Stavridis, Geschichte der ökumenischen Bewegung (griech.), Athen 1964, S. 125: «Damit uns nicht Desinteresse jenen Brüdern gegenüber vorgeworfen wird, die das Richtige und von Gott Überlieferte und die kirchliche Gemeinschaft und Einigung mit uns suchen, und damit wir nicht missverstanden werden, dass wir ihnen unrecht tun, indem wir sie aus Gerüchten und verbreiteten Ansichten und nicht aus authentischen und offiziellen Bekenntnissen beurteilen, soll vorerst von ihnen Rechenschaft über ihre Hoffnung verlangt werden, d.h. ein klares und genaues und offizielles Bekenntnis ihres Glaubens, das in einer Synode von ihren Bischöfen und Hirten verfasst und unterschrieben wird, so dass Gespräch, Erläuterung, Verständigung und, mit Gottes Beistand, Erfüllung des gemeinsamen tiefen Wunsches möglich werden.»

dem Hauptvertreter der Utrechter Union nicht offiziell übermittelt. Der Vorschlag des Patriarchen fand deshalb auf altkatholischer Seite – wenn er überhaupt bekannt war – keinerlei Echo[20]. Allgemein trat jedoch auf altkatholischer Seite eine tiefe Enttäuschung ein. Metropolis Maximos von Sardes sagt dazu in seiner bemerkenswerten Schrift «Altkatholizismus und Orthodoxie», dass leider das Vorherrschen «überkonservativer Tendenzen auf orthodoxer Seite» zusammen mit dem Fehlen einer gemeinsamen orthodoxen Planung oder «ökumenischen Strategie» die zahlenmässig schwachen Altkatholiken in der Zeit ihrer grossen Aufgeschlossenheit für die Orthodoxie in einer gefährlichen Isolierung gelassen habe[21].

Ohne Berücksichtigung dieser negativen Vorgänge erklärte trotzdem die St. Petersburger Kommission noch 1912 mit ausdrücklicher Zustimmung des Heiligen Synods der russisch-orthodoxen Kirche ihre Befriedigung über die letzten ihr vorliegenden Antworten der Rotterdamer Kommission. Die Erklärung der russischen Kirche wurde offiziell auf dem Internationalen Altkatholi-

---

[20] In der kontinuierlichen Berichterstattung über das altkatholisch-orthodoxe Verhältnis durch den Herausgeber der Revue Internationale de Théologie, Eugène Michaud, findet sich keine Zeile über den Vorschlag des ökumenischen Patriarchen. Daraus kann geschlossen werden, dass dieser die altkatholische Seite nicht erreicht hat. Seine Wiederaufnahme durch die Interorthodoxe Dialogkommission traf deshalb hier auf keinen vorbereiteten Boden. Vielmehr herrschte hier nach dem Steckenbleiben der gemeinsamen Erklärung von Bonn 1931 eine gewisse Enttäuschung. Vgl. auch die Kontroverse zwischen Erzbischof Andreas Rinkel und Prof. Johannes Karmiris, IKZ 40 (1950), 109–111: «Auf der Konferenz zu Bonn stimmten die Vertreter beider Seiten überein, dass es in Sachen des Glaubens, des kirchlichen Amtes und der Sakramente keine Differenzen gebe, welche die Interkommunion verhindern können... Das einzige, was dazu noch benötigt wurde, war die Genehmigung durch die orthodoxe Prosynode, die im Jahre 1932 hätte stattfinden sollen..., sofern nicht jede der autokephalen Kirchen des Ostens eine vorläufige Entscheidung trifft» (Rinkel).

Auch Adolf Küry, Ekklesia, Bd. III, Die Altkatholische Kirche, 1935, S. 97–113, erwähnt nur die Umfrage des Patriarchen Joakim III. von 1902, nicht jedoch seinen Bekenntnisvorschlag von 1904. Küry schliesst mit der Feststellung: «... tatsächlich erscheinen alle weiteren Bemühungen vorläufig als aussichtslos.»

[21] Metropolit Maximos, S. 10–11: «Schliesslich hat das Vorherrschen superkonservativer Tendenzen nicht nur zur Vereitelung der Verständigung unserer Kirche mit den Altkatholiken, sondern auch zur Schaffung einer fast vollständigen Isolierung der Altkatholiken beigetragen, die, ihren Standpunkt verteidigend, da sie klein an Zahl und Kraft waren, schwächer wurden..., so dass die Gelegenheit der Verständigung unserer Kirche mit den Altkatholiken verlorenging. Diese Gelegenheit hätte sicher bedeutende Ergebnisse für beide Seiten auch ohne die geringste dogmatische Verkürzung von unserer Seite erbracht.»

kenkongress in Köln 1913 übergeben. Sie kam jedoch weder auf orthodoxer noch auf altkatholischer Seite zur rechten Auswirkung. 1968 wurde sie zum erstenmal in der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift veröffentlicht[22]. Dabei hatte doch die Petersburger Kommission mitteilen können, dass ihre positiven Schlussfolgerungen in den schon genannten drei behandelten Hauptfragen (filioque, Eucharistie, Gültigkeit der Weihen) von der russischen Kirche «als genügende Bedingung zum Einverständnis mit den Altkatholiken in den genannten Punkten anzuerkennen seien»[23].

Und so kam der Brückenbau auch in der zweiten Phase trotz der schwerfälligen Methoden und der auftretenden Hemmungen ein wesentliches Stück voran.

c) Die *dritte Phase* reicht von *1920 bis zum Ende der fünfziger Jahre*, man könnte genauer sagen bis zum Ende des Jahres 1958. Nachdem in der zweiten Phase die grösste Aktivität von der russischen Kirche ausgegangen war, tritt deren Mitwirkung in der dritten Phase infolge der politischen Ereignisse vollständig zurück. An ihre Stelle tritt auf orthodoxer Seite das Ökumenische Patriarchat in positiv fördernder Weise hervor[24]. Zugleich ist in dieser Phase das altkatholisch-orthodoxe Verhältnis eingebettet in die damals aufkommende, allgemeine ökumenische Bewegung der Kirchen. Ein besonders enges Verhältnis besteht dabei zur Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung. Hier begegnen sich Orthodoxe, Altkatholiken und Anglikaner als katholischer Flügel der Ökumene, in der damals die römisch-katholische Kirche vollständig abwesend war. In dieser Zeit plante das Ökumenische Patriarchat durch eine Vor-

---

[22] U. Küry, Die letzte Antwort der orthodoxen Petersburger Kommission an die altkatholische Rotterdamer Kommission, IKZ 58 (1968), 29–47.

[23] A. a. O., 47; die Erklärung schliesst mit den Worten: «Die Petersburger Kommission erlaubt sich, die Zuversicht auszudrücken, dass die von ihr dargestellten Ausführungen nichts enthalten, was für die altkatholischen Theologen schwer annehmbar sei und sich mit ihren Erklärungen als nicht übereinstimmend erweisen könnte, welche sie in früheren Jahren bereits gemacht haben. Die Petersburger Kommission hofft, dass die längst ersehnte kirchliche Vereinigung jetzt der Verwirklichung nahe sei.»

[24] Besonders gilt dies für die führende Persönlichkeit im Zusammenhang mit der gesamtchristlichen Initiative des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel seit 1920, den früheren Leiter der Theologischen Schule von Chalki und späteren westeuropäischen Exarchen, Metropoliten Germanos (Strinopoulos) von Thyateira in London; s. auch AKID 11 (1969), 1317; Rel. u. Eth. Enzyklopädie (griech.), Athen 1964, Bd. IV, Sp. 408–410; Ed. Herzog, Wiederbeginn der Unionsverhandlungen mit den anglikanischen Kirchen, IKZ 10 (1920), 225–228.

konferenz auf dem Berg Athos 1930 für 1932 eine panorthodoxe Prosynode. Dabei spielten auch die anglikanisch-orthodoxen Beziehungen eine nicht geringe Rolle[25]. Gleichzeitig entwickelten sich die altkatholisch-anglikanischen Beziehungen positiv auf Grund der altkatholischen Anerkennung der anglikanischen Weihen[26]. In diesen Zusammenhängen kommt es auf Initiative des Ökumenischen Patriarchates zur offiziellen altkatholisch-orthodoxen Konferenz vom 27. und 28. Oktober 1931 in Bonn[27]. Schon die kurze Dauer von nur zwei Tagen zeigt, dass hier nur schon Bekanntes in offizieller Weise festgestellt werden konnte. Der einzige, kurze, veröffentlichte Bericht darüber zeigt ganz den Stil der damaligen ökumenischen Arbeit in der Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung. Hier pflegte man in den Einheitsbemühungen aller Kirchen Listen von Übereinstimmungen und Nichtübereinstimmungen aufzustellen. Dieses überwiegend quantitative Verfahren barg natürlich die Gefahr in sich, dass die grundlegenden und entscheidenden Punkte nicht in genügender Klarheit zur Geltung kamen. Deshalb ist man auch allgemein seit der ökumenischen Konferenz in Lund 1952 von dieser Methode abgekommen und hat das Christusverständnis als die zentrale Frage kirchlicher Einigung in die Mitte ge-

---

[25] B. Stavridis, Orthodoxie und Anglikanismus (griech.), Athen 1963 (Sonderdruck aus Theologia), Bibliographie S. 169–178, englische Übersetzung, London 1966. Vgl. auch IKZ, Generalregister 1911–1935, Bern 1935, S. 6–9: «Einigungsbestrebungen»; Generalregister 1936–1960, Bern 1960, passim.

[26] Die alt-katholische Anerkennung erfolgte formell durch ein Schreiben des Erzbischofs von Utrecht an den Erzbischof von Canterbury, IKZ 15 (1925), 65; «Felices nos habemus qui gratum Tibi nuntiare valemus: Ecclesia vetero-catholica Ultrajectina usque adhuc haesitabat de validitate Ordinum Anglicanorum. De facto consecrationis Parkeri non dubitavit sed de virtute ritualis Eduard VI, anxia an illud rituale fidem catholicam satis redderet. Post longam inquisitionem seriamque deliberationem, clero nostro consulto, consilium cepimus, quod Tibi hisce litteris notum facimus.

Credimus ecclesiam Anglicanam regimen episcopale antiquae ecclesiae semper tenere voluisse atque rituale Eduardi VI consecrationis formulam validam aestimandum esse. Ideo et animo declaramus successionem apostolicam in ecclesia Anglicana non defecisse... Franciscus Kenninck...

Datum Ultrajecti die II mensis Junii Anno Domini MDCCCXXV.» Deutsch bei U. Küry, die altkatholische Kirche, S. 437.

[27] A. Küry, Bericht über die Verhandlungen der altkatholischen und orthodoxen Kommission in Bonn 1931, IKZ 22 (1932), 18–27; Metropolit Germanos (Strinopoulos) in der Theologischen Zeitschrift des Ökumenischen Patriarchates «Orthodoxia» (1926–1964), 7 (1932), 156–162, 210–213: Die Beziehungen der orthodoxen und altkatholischen Kirchen.

Vgl. auch J. Karmiris, IKZ 57 (1967), 97 ff., bes. Anm. 2.

rückt. Wir sagen nicht, dass die Aufstellung von Übereinstimmungen gegenüber noch bestehenden Differenzen unbedingt abzulehnen sei. Dennoch ist zu sagen, dass auch noch so lange Verzeichnisse von Übereinstimmungen das grundlegende gegenseitige Vertrauen nicht ersetzen können. Und hier kommt mit Recht der kritische Gedanke von Bischof Sergius zum Tragen: Da es nur *eine* Kirche Jesu Christi gibt, müssen getrennte Christen, um sich vereinigen zu können, die Überzeugung gewinnen, dass sie tatsächlich in dieser einen Kirche leben[28]. Doch wie 1912 in St. Petersburg nahm man auch in Bonn 1931 von dieser Dimension der Einheitsfrage keine Notiz. Man kam vielmehr zu dem positiven Ergebnis, es lägen keine entscheidenden dogmatischen Unterschiede von kirchentrennender Bedeutung vor. Auch nahm man von orthodoxer Seite weder im Oktober 1931 in Bonn noch einen Monat vorher auf dem XII. Altkatholikenkongress in Wien in irgendeiner Weise Stellung zu dem im Juli des gleichen Jahres in Bonn geschlossenen altkatholisch-anglikanischen Interkommunionsabkommen. Dies ist um so bemerkenswerter, als Metropolit Germanos von Thyateira, der orthodoxe Vorsitzende der Bonner Oktoberkonferenz, an seinem Amtssitz in London ohne Frage über das Geschehene vollständig informiert war[29]. Wenn die altkatholisch-anglikanische Interkommunion damals von orthodoxer Seite gleich kritisch beurteilt wor-

---

[28] S. oben Anm. 18.

[29] Vgl. Metropolit Germanos, a. a. O., 62 ff.: Die Beziehungen der orthodoxen und anglikanischen Kirchen, 68–88, 117–121: Die sakramentale Gemeinschaft zwischen Altkatholiken und Anglikanern. Hier betont Germanos, dass Einheit im Glauben Voraussetzung der sakramentalen Gemeinschaft sein müsse, und vermerkt in dieser Hinsicht kritisch die ungenügende Basis der altkatholisch-anglikanischen Interkommunion. Es ist aus den bekanntgewordenen Quellen jedoch nicht zu ersehen, ob und in welcher Weise orthodoxe Bedenken in direkter Form den Altkatholiken gegenüber zum Ausdruck gebracht worden sind.

Dazu erklärte Metropolit Maximos, S. 155: «Es ist tatsächlich erstaunlich, dass dieses Abkommen, obwohl es einige Monate vor der vom 28. bis 30. Oktober 1931 zusammengetretenen Konferenz zwischen altkatholischen und orthodoxen Vertretern stattfand und obwohl es an sich auch, was dessen Inhalt betrifft, erhebliche Vorbehalte von orthodoxer Seite hervorrufen musste, nicht nur nicht Gesprächsgegenstand in der oben erwähnten Konferenz gewesen ist, sondern auch von altkatholischer Seite nicht einmal erwähnt wurde.»

Im Kern bezieht sich die orthodoxe Kritik auf zwei Punkte: das Fehlen einer vollständigen dogmatischen Übereinstimmung und das Sich-Begnügen mit einer nur grundsätzlichen Übereinstimmung in Fragen des Glaubens und der Verfassung.

Vgl. a. B. Stravriclès, a. a. O. S. 53–57.

den wäre, wie es seither weithin den Anschein hat, so wäre doch gewiss ein warnendes Abraten zu erwarten gewesen. Statt dessen erklärten in Bonn 1931 die orthodoxen Vertreter ihre Bereitschaft, das positive Ergebnis, das eine ausreichende Übereinstimmung der beiden Kirchen feststellte, oder wenigstens für die altkatholische Seite festzustellen schien, der in nächster Zeit erwarteten gesamtorthodoxen Prosynode vorzulegen. Aus vorwiegend äusseren Gründen kam die geplante Synode nicht zustande. Und so blieb für lange Zeit das bereitgestellte Brückenmaterial ungenutzt, aber doch weiter brauchbar, auf den beiderseitigen Werkhöfen liegen bis lange nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges.

d) Ohne sehr klare Abgrenzung ging Ende der fünfziger Jahre die dritte in die *vierte Phase* der altkatholisch-orthodoxen Beziehungen über. Sie ist gekennzeichnet durch die gemeinsame Bemühung aller in den panorthodoxen Rhodoskonferenzen zusammenwirkenden orthodoxen Kirchen mit dem Ziel der grossen orthodoxen Synode. In einem Vorstadium der I. Panorthodoxen Rhodoskonferenz habe ich mich auch selbst für eine Neuaufnahme des Themas von altkatholischer Seite bei zum Teil wiederholten Besuchen in Athen, Istanbul, Moskau, Leningrad, Belgrad, Sofia, Alexandria und Jerusalem eingesetzt. Im Herbst 1959 konnte ich sogar dem Ökumenischen Patriarchat ein vom Kirchlichen Aussenamt in Moskau gebilligtes Programm neuer altkatholisch-orthodoxer Einigungsbemühungen überbringen. Alle bisherigen Bestrebungen gingen dann ein in das ökumenische Gesamtprogramm der I. Rhodoskonferenz von 1961. Hier wird sogar in herausgehobener Weise für die Neuaufnahme der alten Bestrebungen das Stichwort *προώθεσις* = Vorantreiben gebraucht[30]. Im Frühjahr 1962 besuchten zum erstenmal zwei altkatholische Bischöfe das Ökumenische Patriarchat[31]. Die Bildung einer gemischten altkatholisch-orthodoxen Kommission

---

[30] W. Küppers, Die Panorthodoxe Rhodoskonferenz 1961, IKZ 52 (1962), 45: «Dieser Text ist deshalb von besonderem Gewicht, weil er tatsächlich die erste offizielle gesamtorthodoxe Äusserung zu dieser seit 90 Jahren gestellten Frage darstellt, doppelt bedeutsam in diesem Zusammenhang, in dem er gewissermassen den Jubelton, die Climax, in der Reihe solenner Aussagen der Gesamtorthodoxie zur ‚übrigen christlichen Welt' hin bedeutet und deshalb auch bezüglich seiner Tragweite in diesem Zusammenhang zu sehen ist.»

[31] Der Besuch erfolgte in Begleitung von Kanonikus Maan aus Utrecht durch Erzbischof Andreas Rinkel und Bischof Urs Küry vom 28. März bis 4. April 1962, s. IKZ 52 (1962), 213; AKID 4 (1962), 14–15, 47–48, 62, 80, 88.

zum Studium aller noch offenen Fragen durch Vertreter aller altkatholischen und orthodoxen Kirchen wurde vereinbart. 1964 setzte die III. Rhodoskonferenz eine interorthodoxe vorbereitende Kommission ein, die 1966 in Belgrad zusammentrat[32]. So war durch die offizielle Teilnahme aller orthodoxen Kirchen auch des Balkans und vor allem des Moskauer Patriarchats ein offizieller Partner für die in der Utrechter Kommission zusammengeschlossenen altkatholischen Kirchen gegeben. Das der altkatholischen Seite offiziell nicht mitgeteilte Ergebnis von Belgrad erschien den Altkatholiken allerdings, soweit sie aus Zeitschriften davon Kenntnis erhielten, eher verwirrend. Man hatte auf dieser Seite mit einem raschen Beginn des Direkt-Dialoges gerechnet. Erst nach und nach erkannte man, dass vor allem auch für die orthodoxe Seite eine breitere Information noch notwendig war. Soviel erkennbar geworden ist, arbeitete man auch in Belgrad noch überwiegend mit der Methode gegenübergestellter Kataloge von Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung. Dabei kam man über den Stand von 1931 kaum hinaus. Als weiterführend erwies sich besonders das Aufgreifen des Vorschlages von Patriarch Joakim aus dem Jahre 1904, von dem wir schon gehört haben, die Altkatholiken sollten zur Begründung ihrer Erwartung der Einigung mit der orthodoxen Kirche ein offizielles Bekenntnis ihres Glaubens aufstellen und übergeben[33]. Die IV. Panorthodoxe Konferenz in Chambésy bei Genf 1968 hat sich diesen Gedanken erneut zu eigen gemacht und ihn durch den ökumenischen Patriarchen offiziell an den Erzbischof von Utrecht weitergegeben[34]. Er fand nun auch auf altkatholischer Seite eine offizielle Annahme und führte unter Hinzuziehung theologischer Berater zu der am 21. Juni 1970 im Ökumenischen Patriarchat offiziell übergebenen «Homologia», die nach unserer Auffassung ein offizielles kirchliches Dokument in der Form eines bischöflichen Glaubensbriefes darstellt[35]. Zugleich mit der Homologia wurde eine ebenfalls

---

[32] J. Karmiris, I, S. 5, Ekklesia; IKZ 57 (1967), 65–119 Dokumente zur Vorbereitung des orthodox-altkatholischen Dialogs; vgl. a. Kyrios 8 (1968) 24–32, Kletropolit Emilianos, Das orthodox-altkatholische Gespräch von Belgrad. (Übersetzung z. T. irreführend).

[33] A. a. O., 108: im Referat von J. Karmiris; 114 im Konferenzbericht, die Abs. IV/1 vorgesehene Übermittlung an den Erzbischof von Utrecht ist nicht erfolgt.

[34] Ekklesia (Athen 1968), 408–409; AKID 10 (1968), 1186, 1201, 1229.

[35] Arbeitsbuch zum XX. Internationalen Altkatholikenkongress, Bonn 1970, 17–19; IKZ 61 (1971), 65–68; vgl. Metropolit Stylianos, 193–206; Karmiris, IV, S. 12 ff., und Kalogirou, S. 47 ff.

offizielle Erklärung in der filioque-Frage abgegeben, die vollständig den Anforderungen der Erklärung der Petersburger Kommission von 1912 entspricht[36]. Wir sind überzeugt, dass damit in dieser Frage abschliessend eine vollständige Übereinstimmung zwischen Altkatholiken und Orthodoxen erzielt ist. Die Homologia von 1970 ersetzt selbstverständlich nicht theologische Erklärungen zu im Laufe der geschichtlichen Entwicklung aufgetretenen Einzelfragen. Sie stellt vielmehr in verbindlicher und umfassender Weise die für alle einzelnen theologischen Erklärungen massgebenden Grundlagen im Bereich des Verständnisses der Offenbarung und ihrer Überlieferung, im Bereich der Kirche und ihrer Sakramente und im Bereich der Einheit der Kirche fest. In diesem Sinne bezeichnete Erzbischof Marinus Kok von Utrecht bei der Aussprache über die Homologia in der panchristlichen Kommission des Ökumenischen Patriarchats diese als eine «offizielle und verbindliche Bekräftigung des nicenischen Glaubenssymbols».

Nachdem das Ökumenische Patriarchat die neuen Dokumente den einzelnen orthodoxen Kirchen zugeleitet hatte, wurden sie im Oktober 1970 auch von der interorthodoxen Dialogkommission in Chambésy ausführlich besprochen und das protokollarische Ergebnis durch Prof. J. Kalogirou und andere Teilnehmer dem Sekretär der altkatholischen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Urs Küry in Bern, überbracht und erläutert[37]. Dieses Ergebnis ist für den Fortgang des altkatholisch-orthodoxen Dialogs erstaunlich positiv. Der Katalog festgestellter und anerkannter Übereinstimmungen ist gerade in besonders wichtigen Punkten merklich gewachsen[38]. Von eigentlichen Nichtübereinstimmungen wird bemerkenswerterweise nicht mehr gesprochen. Der Katalog offener und ungeklärter Fragen ist kürzer geworden[39]. Geblieben ist eigentlich als Frage von entscheidendem Gewicht nur die Bedeutung der sakramentalen Beziehungen der Kirchen der Utrechter Union mit einer Reihe nichtrömischer katholischer Kirchen und vor allem den Kirchen der an-

---

[36] IKZ, a.a.O., 69 f.; Karmiris, IV, S. 16 ff.; Kalogirou , S. 51 ff.

[37] J. Karmiris, III, S. 11–13; IKZ 61 (1971), 71–74.

[38] J. Karmiris, III, S. 11 ff., die Kataloge von Belgrad 1966 im Vergleich mit den entsprechenden Zusammenstellungen von Chambésy 1970, IKZ 61 (1971), 71–74.

[39] IKZ, a.a.O., 73 heisst es nur noch: «Im Licht der obigen Feststellungen und zur besseren Vorbereitung des Dialoges hält es unsere Kommission für gut, dass die folgenden Gegenstände untersucht werden...»

glikanischen Gemeinschaft[40]. Praktisch wichtig ist nun aber dies: Nach den beiden letzten Zusammenkünften von Chambésy 1968 und 1970 eröffnet sich folgende Sicht:

1. Alle bisher von orthodoxer Seite den Altkatholiken gestellten *Vor*bedingungen für den effektiven Beginn des Dialoges der Wahrheit in gemeinsamen Sitzungen einer gemischten Kommission sind erfüllt.

2. Die orthodoxe Sektion dieser gemischten Kommission ist durch die Kirchen unter Führung des Ökumenischen Patriarchats gebildet und hat in Metropolit Jakobos für Deutschland mit Sitz in Bonn ihren erwählten Vorsitz. Die altkatholische Sektion wird nach Ostern dieses Jahres in Bonn sich ebenfalls konstituieren[41].

---

[40] Siehe Metropolit Stylianos (Mitglied der Interorthodoxen Kommission für den Dialog mit den Anglikanern), 193 ff. Nach Metropolit Nikodim von Leningrad in seinem Brief an den Herausgeber von AKID vom 16. November 1970, abgedruckt in Una Voce 1 (1971), 381, hat «der Umstand entscheidende Bedeutung, dass ... die altkatholische Kirche in Interkommunion mit der englischen Kirche steht und folglich eo ipso in eucharistischer Gemeinschaft mit den Christen der protestantischen Konfessionen. Diese Frage erfordert eine allgemein-orthodoxe Entscheidung». In differenzierterer Weise wird dieses Bedenken schon von Metropolit Maximos geäussert, a.a.O., S. 155, Anm. 1. Von altkatholischer Seite muss dieser Darstellung mit dem Hinweis auf die offizielle Haltung der anglikanischen Kirchengemeinschaft widersprochen werden. Vgl. U. Küry, Unsere Interkommunion mit der Anglikanischen Kirche, IKZ 59 (1969), 89–99, bes. 92 ff., s. auch AKID 11 (1969), 1301–1311; Memorandum v. Bischof Urs Küry. Griechischer Text des Memorandums bei Kalogirou, S. 57–67. Vgl. bes. die einleitende Zusammenfassung von Kalogirou, S. 10 ff. S. auch AKID 10 (1968), 1229, Art. 5 der Beschlüsse der IV. Panorthodoxen Konferenz in Chambésy 1968.

[41] Dies geschah in der Sitzung der vorbereitenden altkatholischen theologischen Kommission für den Dialog mit den orthodoxen Kirchen am 17./18. April 1971 in Bonn. Die neue erweiterte gesamt-altkatholische Kommission wurde durch die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz am 19. April 1971 als «Internationale Kommission der Utrechter Union für den orthodox-altkatholischen Dialog» bestätigt. Mitglieder dieser Kommission sind:

Mgr. Pieter Joseph Jans, Bischof von Deventer, Prof. Dr. I. P. Maan, Arnhem, von der Altkatholischen Kirche der Niederlande;

Bischof Josef Brinkhues, Bonn, Prof. Dr. W. Küppers, Bonn, Prof. Dr. Dr. B. Spuler, Hamburg, vom Katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland;

Bischof Dr. U. Küry, Bern, Pfr. lic. L. Gauthier, Genf, Prof. Dr. H. Aldenhoven, Bern, von der Christkatholischen Kirche der Schweiz;

Weihbischof Ludwig Paulitschke, Linz, Generalvikar Dr. E. Kreuzeder, Wien, von der Altkatholischen Kirche in Österreich;

3. Nach den Beschlüssen der III. und IV. Panorthodoxen Konferenzen 1964 und 1968 sollen die Vorsitzenden der beiden Sektionen der gemischten Kommission nach Beendigung der nötigen Vorbereitung selbst Ort, Termin und Programm der ersten gemeinsamen Behandlung festlegen[42].

4. Die orthodoxe Sektion wird im Juni dieses Jahres nochmals – und zwar in Bonn, also in besonderer räumlicher Nähe zur altkatholischen Kirche – zusammentreten. Wir dürfen erwarten, dass mit den beiden getrennten Zusammenkünften der genannten Sektionen die Periode der getrennten Dialogvorbereitung abgeschlossen sein wird und dass es daraufhin bald zur Festlegung eines Termins für die erste gemeinsame Sitzung der gemischten Kommission kommen kann[43].

So darf man offenbar sagen im Rückblick auf die vier Phasen der Vorbereitung auf den ersten Brückenbau: Keine der Phasen einschliesslich ihrer negativen Momente war unfruchtbar oder unnötig. Vor allem seit Dom Lialine 1958 am Ende der dritten Phase seinen halbresignierenden, halb skeptischen Bericht schrieb, ist Wesentliches geschehen: auf beiden Seiten sind alle betroffenen Kirchen offiziell beteiligt. Die immer wieder aufbrechende Vertrauenskrise ist durch die neue Homologia grundlegend überwunden. Es bleibt anerkannt, dass keine grundlegenden dogmatischen Verschiedenheiten zwischen den beiden Kirchen bestehen. Die noch

---

Primasbischof Dr. Tadeusz Zielinski, Scranton Pa., Bischof Josef Nieminski, Toronto, Rev. B. Bak, Irvington N. J., von der Polnisch-Nationalen Katholischen Kirche in Amerika;

Bischof Dr. Augustin Podolak, Varnsdorf, von der Altkatholischen Kirche in der CSSR;

Bischof Tadeusz Majewski, Warschau, Rev. Wiktor Wysoczanski, Warschau, von der Polnisch-Katholischen Kirche in der Volksrepublik Polen;

Bischof Vilim Huzjak, Zagreb, von der Kroatischen Altkatholischen Nationalkirche in Jugoslawien

(Protokoll der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz vom 19. bis 21. April 1971).

[42] Karmiris, I, S. 8: Beschluss der III. Panorthodoxen Konferenz 1964: «Nachdem diese Interorthodoxe Kommission diese vorbereitende Arbeit vollendet hat und wenn die entsprechende altkatholische Kommission ebenfalls bereit ist, wird sie in das zweite Stadium ihrer Arbeit eintreten, d. h. das gemeinsame Gespräch in der gemischten Kommission.»

Für die IV. Panorthodoxe Konferenz in Chambésy 1968 s. auch AKID 10 (1968), 1229 und (griech.) Ekklesia (1968), 408 ff. sowie Karmiris, Chambésy s. oben Anm. 6 f.

[43] S. oben Anm. 6.

vorhandenen theologischen «offenen» oder «ungeklärten» Fragen sind zur Beantwortung und Klärung dem direkten Dialog zugewiesen. Das ist der heutige Stand der Dinge. Was aber sind die Perspektiven, die sich aus ihm ergeben?

II. Perspektiven

a) Für alle einzelnen noch offenen Fragen, für die es praktisch bisher keine rechte Instanz gab, wird in Zukunft also der offizielle und direkte Dialog zuständig sein[44]. Auch die altkatholische Seite bekennt sich zur Notwendigkeit eines solches Dialogs der Wahrheit, der par cum pari (gleich zu gleich) und auf der Grundlage gegenseitigen Vertrauens geführt wird. Dabei hat durchaus auch die altkatholische Seite Fragen an die orthodoxe Theologie; denn auch die Orthodoxie besitzt kein alles umfassendes, verbindliches Bekenntnis bis in die einzelnen theologischen Fragen hinein. Auch sind orthodoxe Theologen wie in anderen Kirchen nicht in jeder Frage in eindeutiger Übereinstimmung. Unsere Sprachen sind in Verbindung mit dem getrennten Leben in Ost und West jahrhundertelang getrennte Wege gegangen. So kommt es darauf an, im Dialog unter Leitung des Heiligen Geistes das volle gemeinsame Zeugnis von Gottes Offenbarung in Christus und im Leben der Kirche in den verschiedenen Weisen der Aussage aufzuspüren. Das schon gewonnene gegenseitige Vertrauen kann dadurch nur gefestigt und vertieft werden.

b) Nun gibt es aber noch ein besonderes drohendes Hindernis, das wie eine Gewitterwolke am Horizonte steht: Entscheidend dafür, dass der beschriebene Prozess geistiger Zusammenarbeit tatsächlich in Gang kommen kann, ist nach dem Beschluss der IV. Panorthodoxen Konferenz vom Jahre 1968 die vorausgehende Klärung der Interkommunionsabkommen der altkatholischen Kirchen von 1931 mit den Kirchen der Anglican Communion und 1965 mit der Unabhängigen katholischen Kirche der Philippinen und den Bischöflichen Kirchen Spaniens und Portugals. Die Panorthodoxe Konferenz erklärte dazu[45]: Es solle beim Beginn des Dialogs der Diskussion der einzelnen Themen, im Einverständnis zwischen der altkatholischen und der interorthodoxen Kommission, eine Un-

---

[44] Siehe Beschlüsse der IV. Panorthodoxen Konferenz, AKID, a. a. O., 1229.

[45] S. oben Anm. 44.

tersuchung dieser Interkommunionsabkommen vorausgehen, da die genannten Kirchen ihrerseits in Gemeinschaft mit verschiedenen anderen protestantischen Gruppen und Kirchen stehen, von denen auch einige grundlegende Dogmen des christlichen Glaubens verwerfen, was ein unüberwindliches Hindernis für die Einheit der altkatholischen und orthodoxen Kirche darstellen könnte. Dahinter steht ohne Frage die alte, von Johannes von Damaskus[46] nachdrücklich formulierte, aber auch auf altkatholischer Seite grundsätzlich durchaus bejahte Überzeugung, dass Kirchliche Gemeinschaft Glaubensgemeinschaft voraussetzt[47]. Die Frage wird gemeinsam sehr sorgfältig und umsichtig zu untersuchen sein. Besonders werden die Voraussetzungen und Gründe klarzustellen sein, die 1931 und 1965 für die Bischöfe der Utrechter Union bei ihren Beschlüssen und Vereinbarungen mit den genannten Kirchen massgebend waren. Sie könnten sich in bestimmten Punkten infolge unrichtiger und ungenügender Information geirrt haben. Auch könnten die Verhältnisse selbst in den betreffenden Kirchen seit den gefassten Beschlüssen anders geworden sein. Dann hätten die altkatholischen Bischöfe im guten Glauben und subjektiv mit guten Gründen gehandelt. Andererseits könnten durch genauere Unterrichtung die orthodoxen Theologen zu Einschränkungen ihrer Besorgnis bzw. zur Änderung ihrer Beurteilung der in Frage stehenden Fälle kommen. So ist z.B. die in Chambésy 1968 formulierte Begründung der Besorgnis nicht so eindeutig begründet, wenn man die Tatsachen genauer prüft: Welche der genannten Kirchen stehen in welcher Art von Gemeinschaft mit protestantischen Kirchen oder Gruppen, «die grundlegende Dogmen des christlichen Glaubens verwerfen»?[48]. Unseres Wissens kann keine der genannten

---

[46] De Fide Orthodoxa, 4, 13, PG 94, 1153/1154: «Caeterum illud pro viribus cavere nos oportet, ne vel ab haereticis communionem accipimus vel illis tribuamus. Dominus siquidem ait, nolite dare sanctum canibus et nolite projicere margaritas vestras ante porcos (Mt. 7, 6), ne eorum et errorem et damnationem contrahamus. Nam si omnino hoc praestat, ut tum Christo tum allis uniamur, extra dubium est omnibus qui nobiscum percipiunt, animo et voluntate nos copulari.»

[47] Vgl. Abs. 3 des altkatholisch-anglikanischen Interkommunionabkommens, Urs Küry, a.a.O., 437: «Interkommunion ... schliesst in sich, dass jede» (sc. beteiligte Kirche) «glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glaubens fest.»

[48] Hier scheint besonders im Blick auf die Geschichte der Unabhängigen Kirche der Philippinen eine Klärung erforderlich, jedoch in positivem Sinne auch möglich. Diese Kirche hat sich nämlich durch Synodebeschlüsse

Kirchen in der Gegenwart in ihrem offiziellen Verhalten so gekennzeichnet werden. Umgekehrt liegt der Anlass für die Annäherung der genannten Kirchen an die Utrechter Union gerade in der bewussten Abkehr der genannten Kirchen von negativen Momenten in ihrer eigenen Vergangenheit. Solchen Gruppen gegenüber hat aber doch auch die alte Kirche die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft grundsätzlich nicht verweigert. Es ist übrigens auch gewiss zu berücksichtigen, dass manche negative Information über die in Frage kommenden Kirchen nur durch römisch-katholische Quellen zu uns kommen und dadurch vielleicht einseitig gefärbt sein könnten[49].

Weiter müsste genauer geklärt werden, unter welchen Bedingungen das Bischöfliche Amt und die Sakramente einer Kirche als apostolisches Amt und als wahre Sakramente anzusehen sind, um auch nach den strengen Massstäben bei Johannes von Damaskus die sakramentale Gemeinschaft zu ermöglichen. Jedenfalls haben erklärtermassen die altkatholischen Bischöfe ihre Entscheidungen in der Überzeugung getroffen, diese strengen Massstäbe gerade nicht zu verletzen, geschweige denn sie preiszugeben. Nach der Anwendbarkeit dieser Grundsätze in die vorliegenden Fälle wäre also sorgfältig zu fragen, nachdem über die dabei anzuwendenden Kriterien im Dialog Übereinstimmung erzielt worden wäre.

Wenn dies alles geklärt wäre, bliebe immer noch zweierlei zu bedenken: 1. Jede Überwindung eines Schismas – und gerade darum handelt es sich doch im Kern bei jeder Interkommunion – schliesst notwendigerweise einen Vertrauensakt ein[50]. Selbst bestehende Ge-

---

von früheren Abweichungen vom katholischen Dogma befreit, s. E. W. Heese, Die Philippinische Unabhängige Kirche, IKZ 54 (1964), 57–82.

[49] Die ausführlichste Darstellung der Unabhängigen Kirche der Philippinen stammt von P. de Achutegui, S. J., und H. Bernad, S. J., Revolution in the Philippines, Life and Church of Gregorio Aglipay, Manila, I 1961, II ebd. 1966, und ist nicht ganz frei von Voreingenommenheiten. Gerechter urteilt V. Conzemius, Katholizismus ohne Rom, Köln 1969, S. 166: «Isabello de los Reyes jr., der als Obispo Maximo die kirchliche Erbmasse seines väterlichen Freundes antrat, lenkte ins konservative Fahrwasser ein.»

[50] S. oben Anm. 47.

Zur Wertung des Schismas und zum Ansatz seiner Überwindung vgl. auch die vielbeachtete Erklärung des orthodoxen Ökumenikers Niko Nissiotis in seinem Referat auf der III. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi, Dokumentarbericht hrsg. v. W. A. Visser't Hooft, Genf 1961, S. 543–553, Anhang XVIII, Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die Eine ungeteilte Kirche: «Es gibt keine ‚Schismatiker', vielmehr stel-

meinschaft kann ohne Vertrauen nicht erhalten werden. Vertrauen aber bleibt immer zugleich Wagnis und Geschenk. Der Versuch, sich eine handgreifliche Sicherheit dafür zu verschaffen, zerstört dabei leicht mehr, als er zu erhalten mag. Verpflichtet uns aber nicht gerade zutiefst die in Christus uns von Gott zuteil gewordene Gnade zu einer solchen Gemeinschaft begnadeter Sünder, in der auch Kirchen sich Vertrauen schenken und das unter Umständen notwendige Wagnis nicht aus dem Verlangen einseitiger Sicherung heraus ablehnen? 2. Vertrauen ohne Grund und Grenze ist ohne Wert und Kraft. Auf die altkatholischen Interkommunionsbeziehungen angewendet, bedeutet dies: Sollte sich herausstellen, dass die dafür bestimmenden Gründe ganz oder teilweise nicht mehr gegeben sind oder das geschenkte Vertrauen nicht gerechtfertigt war bzw. nicht mehr gerechtfertigt ist, so wäre offenbar die Gewährung der Sakramentsgemeinschaft an einer entscheidenden Grenze angelangt. Man könnte sich denken, dass in einem solchen Fall, sofern er für eine bestimmte Kirche im ganzen oder die Kirche eines bestimmten Gebietes oder auch für bestimmte Gruppen in einer Kirche zuträfe, die erklärte Sakramentsgemeinschaft mit ihnen endgültig oder wenigstens bis auf weiteres ruhen würde[51]. Wir sehen also, hier sind Prüfungen erforderlich und Differenzierungen möglich. Mit globalen Erklärungen wird man dem sehr komplexen Tatbestand nicht gerecht. Auch sollte das theologische Urteil in einer Zeit tiefgreifender geistiger Wandlungen in den Beziehungen aller Kirchen das Heil nicht in allzu einfachen Ant-

---

len die geschichtlichen Kirchen in ihren Spaltungen einen schismatischen Zustand der Einen ungeteilten Kirche dar... Nicht um Konfessionen geht es, sondern um die Anerkennung der Tatsache, dass sie als Kirchen innerhalb der Einen Kirche leben, in der der Heilige Geist die geschichtlich-charismatische Wirklichkeit einer kirchlichen Institution schafft, heiligt, formt... Nur durch ein solches gemeinsames Zeugnis für die Einheit kann das orthodoxe Zeugnis für die Einheit, das als Dienst geschieht, von den anderen Kirchen als einende Kraft angenommen werden» (S. 550 f.).

[51] Bezüglich der Kirche von Südindien vgl. den Briefwechsel zwischen den Erzbischöfen Andreas Rinkel von Utrecht und Michael Ramsay von Canterbury, IKZ 49 (1959), 1–15, bes. das besorgte Memorandum Rinkels, a. a. O., 1 ff., und die «leise Warnung», IKZ 50 (1960), 184; bezüglich der anglikanisch-methodistischen Verhandlungen vgl. die Dokumentation: IKZ 56 (1966), 193–233 u. 59 (1969), 123–153. Hier wird gesprochen von «Unklarheiten und Doppeldeutigkeiten», andererseits «jedoch kein Recht zu einem von vornherein verneinendem Urteil» in Anspruch genommen, und «im Vertrauen darauf, dass die Kirche von England ihren katholischen Charakter bewahrt», auf die Zeit «nach dem Erreichen der ersten Stufe» für das «endgültige Urteil» gewartet.

worten und allzu summarischen Urteilen suchen[52]. Hier war nur festzustellen:

1. Im Grundsatz besteht, wie ich es sehe, durchaus eine altkatholisch-orthodoxe Übereinstimmung auch in dieser Frage.
2. Die altkatholische Praxis bestimmter Interkommunionen ist im Dialog unter Berücksichtigung aller Voraussetzungen, Gründe und Umstände gemeinsam zu klären.
3. Gegebenenfalls ist von der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz als dem höchsten synodalen Organ der Utrechter Union eine die bisher geschlossenen Abkommen interpretierende oder notfalls auch modifizierende Erklärung zu erbitten.

c) Mit dem Interkommunionsproblem in sachlichem Zusammenhang steht das Kirchenverständnis. Im altkatholisch-orthodoxen Dialog wurde die Frage der Kirche zuerst 1902 vom Bischof Sergius von Jamburg aufgeworfen[53]. Doch weder in den Bonner Konferenzen von 1874/75 noch im Gutachtenaustausch der St.-Petersburg-Rotterdamer Kommissionen und ebensowenig in den Verhandlungen der Bonner Konferenz von 1931 wurde dieses in neuerer Zeit immer wichtiger gewordene Thema direkt behandelt. Es ist aber klar, dass der Dialog heute am ekklesiologischen Thema nicht mehr vorbeigehen kann. So erscheint es dann auch im Bericht der Belgrader Konferenz von 1966, und zwar einmal im positiven Katalog der Übereinstimmungen unter Punkt III, 7 und dann wieder im negativen Katalog der Nichtübereinstimmungen und Fragen unter Punkt IV, 2 auf der Liste festgestellten Abweichens der Altkatholiken von der orthodoxen Lehre oder Unsicherheit in der Auslegung ihrer Lehre[54]. Dabei handelt es sich allerdings konkret mehr um die Bitte von Klarstellungen als um abschliessende Verurteilungen. Im Beschlussbericht der interorthodoxen Kommission vom Oktober 1970 in Chambésy wird unter Bezugnahme auf die im Sommer 1970 übergebene Homologia festgestellt, dass darin alles über die Kirche Gesagte «im Prinzip mit

---

[52] Vgl. die Problematik der Hierarchia Veritatum, s. Ulrich Valeske, Hierarchia Veritatum, Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch, München 1968 (s. bes. auch Bibliographie, S. 186–206).

[53] S. oben Anm. 18.

[54] IKZ 57 (1967), 110–119, bes. 113: Punkt III/7, und 114: Punkt IV/2; s. auch J. Karmiris, I, S. 85.

der orthodoxen Lehre übereinstimmt, jedoch» – was auch nach dem Charakter der Homologia nicht anders sein konnte – «das Thema nicht erschöpft»[55]. Bei diesem unerschöpften Rest von Fragen geht es in der Hauptsache darum, welche Kirche die Merkmale der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität in eindeutiger Bestimmbarkeit hat. Es wird deshalb eine altkatholische Abgrenzung gegenüber der für das orthodoxe Verständnis unannehmbaren, sogenannten Theorie der Zweigkirchen (Branch-Theory) erwartet, von der Einflüsse auf das altkatholische Kirchenverständnis vermutet werden[56]. Dagegen wird der Verdacht, die altkatholische Kirche lehre die Unsichtbarkeit der Kirche, jetzt nicht mehr erhoben[57]. Ohne den notwendigen Besprechungen der ganzen komplexen Frage im bevorstehenden Dialog vorgreifen zu können, glaube ich doch hier schon das Folgende feststellen zu dürfen:

1. Die im Raum der anglikanischen Theologie beheimatete, besonders von William Palmer entwickelte «Branch-Theory» seines Kirchentraktates von 1838[58] ist im Grunde eine Folge des abendländischen konfessionellen Denkens und der diesem Denken besonders in der englisch-insularen Lage zugrunde liegenden Erfahrungen: Nach ihr hätten sich aus dem alten einheitlichen Stamm der alten Kirche im Laufe der Zeit zwar schismatische, aber doch prinzipiell gleichwertige Abzweigungen entwickelt. In dieser Bedeutung ist jedoch die Theorie von den Altkatholiken nie offiziell angenommen worden. Unseres Wissens lassen sich auch keine offiziellen altkatholischen Dokumente für eine solche Annahme anführen.

2. Es gibt nur inoffizielle altkatholische Äusserungen über «Kirchenteile», «Teilkirchen» oder «Teile von Kirchen», die nicht eindeutig gegen ein Missverständnis im Sinne der abgelehnten Zweigtheorie abgesichert sind. Ich bin davon überzeugt, dass der

---

[55] S. Anm. 36.

[56] Karmiris, III, S. 12; IKZ 61 (1971), 72.

[57] Vgl. im Belgrad-Bericht Punkt IV/2, IKZ 57 (1957), 113 u. Karmiris, III, S. 85, der im Chambésy-Bericht tatsächlich fehlt: s. IKZ 61 (1971), 71 ff.; Karmiris, IV, S. 11 f.

Grundsätzlich gilt jetzt, «dass das, was die altkatholische Bischofskonferenz in dem überreichten Glaubensbekenntnis kundtut, im Prinzip mit der orthodoxen Lehre übereinstimmt, jedoch das Thema nicht erschöpft», IKZ, a. a. O., 72.

[58] Siehe William Palmer (1803–1885), Treatise on the Church of Christ, 2 Bde. 1838. Die Theorie wurde später besonders von den Theologen der Oxford-Bewegung gepflegt, von Döllinger und Reusch jedoch nicht übernommen.

Dialog diese Unklarheiten aufhellen und überwinden helfen wird[59]. Dabei wäre auch zu berücksichtigen, wie es überhaupt zu solchen Äusserungen kommen konnte. Wahrscheinlich wollten sie vor allem gegenüber dem universalen Anspruch der römisch-katholischen Kirche das Kirchesein der altkatholischen Gemeinschaften behaupten, und andererseits beruhen sie im positiven Sinn gewiss auch auf dem Zurückgehen auf die altkirchliche Ekklesiologie, für die gerade die einzelnen örtlichen Kirchen in ihrer Vielzahl und Mannigfaltigkeit die Eine Ökumenische Kirche darstellen.

3. Die Hauptfrage der konkreten Bestimmung, «welche Kirche die Eine, wahre Kirche sei», wird, so scheint mir, von altkatholischer Seite von folgenden Anhaltspunkten her zu beantworten sein: Katholizität ist, wie die Wahrheit in der Offenbarung selbst, keine quantitative, sondern wesentlich eine qualitative Grösse. So erklärte mit Recht auch Johannes Kalogirou in seinem Referat auf dem XX. Internationalen Altkatholikenkongress in Bonn im September 1970[60]: «...von der altkatholischen Kirche kann gesagt werden, dass sie sich zu einem qualitativen Katholizitätsbegriff bekennt..., denn die altkatholische Kirche will sich ja verbunden fühlen zunächst mit den Christen der ersten Jahrhunderte vor allen Spaltungen.»

Nun ist aber keine orthodox-katholische Ekklesiologie denkbar ohne den auferstandenen und zur Rechten des Vaters erhöhten Herrn Jesus Christus als das Haupt der Kirche und damit als Subjekt und Inbegriff ihrer qualitativ zu verstehenden Katholizität – wie schon Ignatius von Antiochia sagt: «Wo Christus ist, da ist die katholische Kirche[61].» Dieses Geheimnis der Kirche ist durch göttliche Stiftung bleibend verbunden mit der sichtbaren, geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche als rechtlich geordneter und verfasster Gemeinschaft. Deshalb bedeutet Anerkennung des wesentlich qualitativen Charakters der Katholizität kein Ja zur Grenzenlosigkeit und Unbestimmtheit ihrer geschichtlichen Verwirklichung. Dieses qualitative Verständnis der Katholizität vermag den Raum

---

[59] Vgl. J. Demmel, Was ist altkatholisch, Bonn[4] 1958, S. 6: «...hat jede Teilkirche oder Kirchengemeinschaft sich zu prüfen, ob sie vom Zentralnotwendigen in Lehre und Glauben nicht abgewichen ist.» Paul F. Pfister, aus: Viele Kirchen, Ein Leib, hrsg. von Ulrich Küry, Quell-Verlag, Stuttgart 1953, Sonderdruck «Die altkatholische Kirche» (20 S.), S. 18: «Die altkatholische Kirche vertritt damit einen organisch universalen Katholizismus».

[60] IKZ 60 (1970), 336.

[61] Ignatius, Ad Smyrn. 8, 2.

der durch Christus geschenkten Brüderlichkeit und Liebe über fixierte Grenzen hinaus zu erweitern, die leicht durch menschliche Kurzsichtigkeit und Rechthaberei zu eng gezogen werden können. In diesem Raum von Christus uns vorgelebter Liebe und Geduld entfaltet sich aber die ökumenische Bewegung der neuesten Zeit, zu der Altkatholiken und Orthodoxe sich gemeinsam bekennen. Für diese Bewegung hat das altkatholisch-orthodoxe Verhältnis eine ganz besondere Bedeutung, indem es zur ökumenischen Entfaltung und Anerkennung einer «Katholizität der Wahrheit» hinzuführen geeignet ist.

4. In der altkatholischen Hinwendung zur Orthodoxie des Ostens in ihrer vielfältigen geschichtlichen Erscheinung war stets die Anerkennung ihrer grossen und wesentlichen Kontinuität mit der alten ungeteilten Kirche massgebend. Tatsächlich hat die ostkirchliche Orthodoxie diese Kontinuität in einzigartiger Weise aufrechterhalten. Demgegenüber wünschen die aus der Notwendigkeit des Widerstandes gegen die Papstdogmen des I. Vatikanums im Raum des alten Patriarchates von Westrom entstandenen, autonomen altkatholischen Kirchen sich verstanden zu sehen wie Christen der alten Kirche, die innerhalb eines der alten Patriarchate im Widerstand gegen eine dort zeitweise zur Herrschaft gelangte Häresie im überlieferten katholischen und apostolischen Glauben und den alten Ordnungen verharrten. Was aber hätte dies mit der späten Zweigtheorie des konfessionellen Denkens im 19. Jahrhundert zu tun? In der altkatholischen Homologia von 1970 heisst es deshalb im Blick auf diese wichtige ekklesiologische Frage: «In der Einheit dieser Gemeinschaft» (sc. qualitativer, von Christus her im Heiligen Geist bewirkter und erhaltener Katholizität) «der Kirche verharrend, haben wir von ihr ein unverbrüchliches Zeugnis zu geben, vermögen aber nicht, durch unser Urteil für das Wirken der Gnade in den verschiedenen Kirchen und christlichen Gemeinschaften, die durch die Sünde der Spaltung die sichtbare Verbindung mit der Fülle der Wahrheit in der Einen Kirche verloren haben, die Grenze zu bestimmen[62].» Und so glauben und vertrauen wir, dass uns der in Brüderlichkeit und Bereitschaft des Verstehens geführte Dialog der Wahrheit gerade auch in dieser Entscheidungsfrage gemeinsam tiefer in das Verständnis des Mysteriums und Wunders der Kirche hineinführen wird.

---

[62] IKZ 61 (1971), 67: Kalogirou, S. 49, Metropolit Stylianos, S. 199.

d) Damit aber erschliesst sich eine weitere Perspektive des altkatholisch-orthodoxen Dialogs: die Möglichkeit gemeinsamer schöpferischer Entfaltung der Wahrheit der Orthodoxie in unserer und der kommenden Zeit. Als altkatholischer Beobachter auf der I. Panorthodoxen Rhodoskonferenz war ich besonders beeindruckt von der visionären Kraft, mit der Metropolit Chrysostomos von Myra in seiner Eröffnungsrede die schöpferische Aufgabe der Orthodoxie in der heutigen Welt und in einer Zeit der sich neu ökumenisch zusammenschliessenden Christenheit darzustellen vermochte. Nicht geringer, meinte ich, sollten wir von der Aufgabe und den Möglichkeiten altkatholisch-orthodoxer Einigung denken. Unübersehbar folgenschwer war das Ost-West-Schisma der letzten tausend Jahre für Leben und Entfaltung der ganzen Christenheit. Nach Kolosser 2, 2 und 3 aber gilt für das Werk der Vereinigung in der Wahrheit und in der Liebe, wie es unsere Beziehungen erstreben, dass auch «unsere Herzen gekräftigt werden, vereint in Liebe, zu jedem Reichtum der Fülle des Wissens, zur Erkenntnis des Geheimnisses Gottes des Vaters und Christi Jesus, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind». So gering quantitativ das Gewicht einer kirchlichen Einigung zwischen Altkatholiken und Orthodoxen zunächst auch sein mag, so fruchtbar könnte sich qualitativ dieser erste wirklich tragfähige Brückenschlag über den Abgrund des grossen Schismas auswirken. Welche Auswirkung könnte es z. B. für die Entwicklung der ökumenischen Bewegung haben, wenn hier die in ihrer Herkunft und ihrem Habitus ausgesprochen «westliche» Kirche der Altkatholiken in Zukunft in ständigem praktischem Kontakt und in lebendig sich darstellender wesentlicher Übereinstimmung mit dem Erbe und der Gegenwart der Ostkirche gegenüber den übrigen westlichen Kirchen Roms und der Reformation ihr Zeugnis abzugeben vermöchte! Aber auch in sich selbst würde die altkatholische Kirche in Zukunft ganz anders als bisher genötigt sein, nun auch tatsächlich dem Anspruch sich gewachsen zu zeigen, «Orthodoxie des Westens» zu sein, und so auch zu leben. Schliesslich aber könnte es auch für die östliche Orthodoxie selbst von Bedeutung sein, wenn sie mit diesem Schritt voller Vereinigung mit einer Kirche westlicher Tradition greifbar wahrmachen könnte, was sie selbst zu sein beansprucht: weltumspannende ökumenische Orthodoxie, weit über geographische und geschichtliche Grenzen und Eingrenzungen hinaus!

e) Wenn wir die Bedeutung der im altkatholisch-orthodoxen Dialog angestrebten und vorbereiteten kirchlichen Gemeinschaft so hoch einschätzen dürfen, so tritt unvermeidlich eine letzte Perspektive vor unsere Augen: die synodale Verwirklichung dieser Gemeinschaft im praktischen Leben unserer Kirchen.

Zunächst steht ausser Frage, dass nicht der Dialog selbst oder irgendein anderes Konferenzgremium diese kirchliche Gemeinschaft verwirklichen kann. Dies liegt allein in der Kompetenz der rechtmässigen «Hirten» der beteiligten Kirchen in Verbindung mit der mitgehenden inneren Zustimmung ihrer «Herden» in der Breite des kirchlichen Lebens. Auf altkatholischer Seite werden die Dialogergebnisse und die daraus folgenden Vorschläge der Internationalen Bischofskonferenz als der höchsten synodalen Instanz dieser Kirchen vorgelegt werden müssen. Auf orthodoxer Seite wird das gleiche Ergebnis der Arbeit der gemischten Kommission gemäss den Beschlüssen der panorthodoxen Konferenzen der bevorstehenden und jetzt vorbereiteten Grossen Heiligen Synode als ein Punkt ihres umfassenden Tagungsprogrammes zugeleitet werden[63]. So wird der über hundert Jahre hindurch sich hinziehende Prozess eines ökumenischen Ost-West-Brückenbaus durch zwei getrennte synodale Akte zum Abschluss kommen. Doch liegt es in der Konsequenz des Prozesses selbst, dass diese notwendigerweise noch getrennten Akte kein Abschluss, sondern vielmehr der Übergang zu einer neuen synodalen Gemeinsamkeit sein würden: ein erster Anfang für neue, echte und legitime synodale und konziliare Gemeinsamkeit östlicher und westlicher orthodox-katholischer Kirchen!

Noch können wir uns im einzelnen diese neue synodale Gemeinsamkeit nicht vorstellen. Eines aber ist gewiss. Sie wird sich nur entfalten können im Sinne und auf dem Boden einer örtlichen und eucharistischen Ekklesiologie[64], d.h. aber in bezug auf die altkatholischen einzelnen Kirchen unter Voraussetzung ihrer Autokephalie in der Utrechter Union als Gemeinschaft östlicher orthodox-katholischer Kirchen im ursprünglichen Bereich des westlichen

---

[63] Vgl. Fernau, Friedr.-Wilh., Die Ostkirche im Vorfeld ihres Konzils. Konstitutionelle Gegenwartsprobleme der Orthodoxie, in Ökumenische Rundschau 20 (1971), 140–157, s. bes. das «Vorsynodale Programm», 141.

[64] Vgl. Afanassieff, N., Koulomzine, N., Meyendorff J., Schmemann A.: Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1960. Die These des Buches ist der Gegensatz zwischen der universalen Ekklesiologie, wie sie im Römischen Primat gipfelt, und der eucharistischen Ekklesiologie der synodalen Gemeinschaft örtlicher Kirchen.

Patriarchates. In einem sehr viel weiteren Horizont steht eine letzte Perspektive dieser synodalen Dimension altkatholisch-orthodoxer Gemeinschaft: Die Weltkirchenkonferenz von Uppsala hat im 19. Artikel des Berichtes der I. Sektion mit altkatholischer Zustimmung die Hoffnung auf ein zukünftiges wahrhaft ökumenisches Konzil ausgesprochen[65]. Wir wissen, dass dieser Gedanke auf orthodoxer Seite mehr Ablehnung als Zustimmung gefunden hat. Das ist im Blick auf die tatsächlichen Verhältnisse und Möglichkeiten des heutigen Ökumenischen Rates durchaus verständlich. Auch die altkatholische Kirche sieht in absehbarer Zeit keine Möglichkeit der Verwirklichung eines wahrhaft ökumenischen Konzils im echten Sinne des Wortes. Sie meint aber, dass im Unterschied davon die synodalen Auswirkungen der altkatholisch-orthodoxen kirchlichen Gemeinschaft etwas wie ein Baustein für das in Uppsala am fernen Horizont der Hoffnung aufgetauchte ökumenische Konzil sein würde[66]. Wir glauben, dass der Herr der Kirche uns eine Erneuerung der Kirche im Sinn der alten ungeteilten Kirche schenken kann. Und in dieser Hoffnung halten wir uns an die Worte im Herrengebet, Joh. 17, 20 und 23: «Ich aber bitte nicht für sie allein, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, auf dass alle eins seien, wie auch wir eins sind ... auf dass sie vollkommen seien in der Einheit und die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast und du sie geliebt hast, wie du auch mich hast geliebt.»

Daran lasst uns glauben und festhalten, darauf lasst uns hoffen, dafür lasst uns arbeiten!

Werner Küppers, Bonn

---

[65] Uppsala, Bericht aus Genf 1968, S. 18 (Sektion I, 19).

[66] Altkatholische Bischofserklärung zum 18. Juli 1970, IKZ 60 (1970), 57–59.

Neuere Literatur zur katholischen Aufklärung in Österreich

Lehrgebäude und Struktur der römischen Kirche sind in der Neuzeit durch das Tridentinum massgeblich bestimmt worden. Indem das Konzil als erste Aufgabe den Angriff der reformatorischen Ideen auf die hergebrachte Kirche zu parieren hatte, leitete es eben dadurch eine immer stärkere dogmatische Verhärtung der Kirche ein, die im Unfehlbarkeitsdogma von 1870 ihren Höhepunkt, wenn auch nicht ihren Abschluss fand. Die andere wichtige Absicht des Konzils aber, die Kirche an Haupt und Gliedern zu reformieren, wurde nur unvollständig durchgeführt; viele positive Ansätze gingen schon bald im restaurativen Barockkatholizismus wieder verloren. Beides, zunehmende Dogmatisierung und abnehmender Reformwille, führten zu einer innerkirchlichen Opposition, die trotz allen Versuchen, sie zum Schweigen zu bringen, immer vernehmlicher wurde. Vom Jansenismus angefangen, führt sie über die verschiedenen Spielarten der katholischen Aufklärung, Muratori, Febronius, den sog. «Josephinismus», im 19. Jahrhundert über die «rebellischen» deutschen Theologen, wie Bolzano, Günther, Hermes und Hirscher sowie Lamennais und Rosmini, den Altkatholizismus und den Modernismus bis in die Gegenwart. Gegen die Tendenz einer früheren Kirchengeschichtsschreibung, diese Reformbestrebungen isoliert zu sehen, muss ihre Kontinuität betont werden: wenn auch die theoretischen Grundlagen und die unmittelbaren Ausgangspunkte oft ganz verschiedene waren, kamen letztlich doch immer wieder dieselben brennenden Fragen zur Sprache. Als zusammenfassende Bezeichnung für diese Bestrebungen bietet sich der Terminus «Reformkatholizismus» an. Ursprünglich eine bestimmte Spielart des Modernismus bezeichnend, ist er zuerst von Eduard Winter in einem weitern Sinn verwendet worden, indem er das Wesen des Josephinismus als «österreichischen Reformkatholizismus» fasste[1]; seitdem wird er von vielen Autoren fast synonym mit dem Begriff «Katholische Aufklärung» gebraucht. Aber die von der Aufklärung bestimmte kirchliche Reformbewegung des 18. Jahrhunderts hatte ältere Wurzeln, unter denen der Jansenismus die wichtigste ist, und sie setzte sich – eine Erkenntnis, die wir ebenfalls Winter verdanken – ohne Bruch ins 19. Jahrhundert fort. So scheint es berechtigt, den Begriff «Reformkatholizismus» auf die ganze Neuzeit seit dem ersten Auftreten des Jansenismus auszudehnen.

Nun wäre es, blickt man auf die gegenwärtige Situation, gewiss noch verfrüht, mit Hinweis auf das Vatikanum II und seine Folgen den Beginn des nachtridentinischen Zeitalters der Kirche zu proklamieren, in der sichern Erwartung, ein völliger Umbruch stehe bevor. Papier ist geduldig, und die neueste Entwicklung ist eher durch Resignation als durch Revolution gekennzeichnet. Eines aber ist gewiss: Noch nie hat die bisher fast stets zum Wirken im «Untergrund» verurteilte innerkirchliche Opposition so weit hervortreten können wie in der Gegenwart. Davon profitierte nicht zuletzt auch die Kirchengeschichtsschreibung. Soweit sie kirchlich gebunden war, und das war sie in den meisten Fällen, konnte sie die reformkatholischen Bewegungen selbstverständlich nur negativ bewerten; das gemeinsame Etikett der «Häresie» genügte vollauf zu einem abwertenden Pauschalurteil. An dieser Sachlage hat sich trotz einzelnen Vorstössen zu einer gerechteren Beur-

[1] Eduard Winter, Der Josefinismus, ²Berlin 1962.

teilung – man wird in erster Linie Sebastian Merkle erwähnen müssen[2] – bis in die Gegenwart kaum etwas geändert[3]. Erst die Erkenntnis, dass die vom Vatikanum II initiierten Reformen eigentlich so neu gar nicht waren, sondern vielfach nur die Wiederaufnahme früherer Postulate darstellten, führte zu einer Revision bisheriger Urteile und zu Ansätzen einer Rehabilitation dieser bis dahin verfemten Kapitel der Kirchengeschichte[4]. Parallel dazu verläuft eine vermehrte Beschäftigung mit ihnen. Besondere Beachtung hat schon immer der sog. Josephinismus, den man besser «Theresianische» bzw. «josephinische Kirchenreform» nennen sollte, gefunden, da er sich von allen andern reformkatholischen Bewegungen dadurch auszeichnete, dass er nicht bei theoretischen Entwürfen zu einer Kirchenreform stehenblieb, sondern sie mittels eines rigorosen Staatskirchentums auch in die Wirklichkeit umzusetzen versuchte. Seit den provokativen Thesen Winters ist das umstrittene Problem des «Josephinismus» nicht mehr zur Ruhe gekommen, und ganz im Gegensatz zur Meinung Herbert Riesers, der vor einigen Jahren glaubte, hier das «abschliessende Wort» sprechen zu können[5], scheint jetzt erst recht der Zeitpunkt gekommen, sich erneut damit auseinanderzusetzen. Und hier sind nun einige Neuerscheinungen anzuzeigen.

Der Altmeister der Josephinismusforschung, Eduard *Winter*, legt den Ertrag eines langen Forscherlebens in einer dreibändigen Darstellung der geistigen Strömungen in der Donaumonarchie vor. Der in der chronologischen Reihenfolge erste, aber zuletzt erschienene Band umreisst schon in seinem Titel «Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie»[6] die Problematik des säkularen Gegensatzes zwischen Barock und Aufklärung, beide im politischen Bereich zusammengehalten durch den Begriff des Absolutismus. Für die langsame und hindernisreiche Wandlung des konfessionellen zum aufgeklärten Absolutismus bietet gerade die Donaumonarchie eines der schönsten Exempel. Winter illustriert dies, und das macht die Originalität seiner Darstellung aus, nicht bloss anhand der Geschichte der (österreichischen) Erbländer, sondern gleicherweise auch an den Ländern der böhmischen und ungarischen Krone. Gerade was diese, in der österreichischen Geschichtsschreibung im allgemeinen ziemlich vernachlässigten Gebiete anbelangt, bringt Winter eine Menge von neuem Material, was auch das Literaturverzeichnis belegt, das etwa zur Hälfte aus tschechischen und ungarischen Werken, die dem deutschsprachigen Forscher im Normalfall nicht bekannt sind, besteht. Geistesgeschichtliche Zusammenhänge, die man früher allenfalls ahnen konnte, werden freigelegt und transparent gemacht. Auf der Basis der marxistischen Geschichtstheorie zeigt Winter ferner, soweit es die bisherigen Forschungsergebnisse überhaupt gestatten, den wirtschaftlichen Unterbau der sozialen, geistigen und kulturellen Veränderungen auf. Diese geschichtstheoretische Grundlage Winters macht eine der Stärken seines Buches aus, vor allem weil er sich, im Gegensatz zu jüngeren Kollegen, von dogmatischen Verhärtungen freihält. Wenn er auch versucht und es ihm auch gelingt, gewisse Gesetzmässigkeiten, gewisse typische Abläufe aufzuzeigen, so ist er sich doch durchaus bewusst, dass sich nicht alle historische Fakten in ein Schema pressen lassen, und weist immer wieder auf das Nebeneinander und die fliessenden Übergänge zwischen den einzelnen geistigen Strömungen hin. In erster Linie liegt aber Winters Überlegenheit

---

[2] Sebastian Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin 1909.
[3] Vgl. etwa Herbert Rieser, Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben, Wien 1963.
[4] Vgl. dazu besonders die seit 1965 erscheinende Zeitschrift «Concilium».
[5] So im Vorwort des in Anm. 3 erwähnten Buches.
[6] Eduard Winter, Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie, Wien 1971.

gegenüber andern Darstellungen des Josephinismus – und das gilt auch für seine früheren eigenen Arbeiten – darin, dass er Barock und Aufklärung, feudale Kultur und Bürgertum, Zentralismus und Föderalismus, Nationalismus und «Reichsbewusstsein», Kirche und Staat nicht als starre Gegensätze, sondern in ihrer Dialektik fasst. Das Faktenmaterial, das Winter bei gleichwohl äusserst konzentrierter Darstellung bringt, ist imponierend. Indessen ist sein Buch mehr als eine blosse Zusammenfassung seiner früheren Forschungen, er beleuchtet immer wieder das eine oder andere Detail mit Zitaten aus noch unpublizierten oder wenig bekannten Briefwechseln (vgl. z. B. Eimmart, Lerche). Gerade deswegen hätte man sich hier etwas genauere Angaben als die summarischen Hinweise am Schluss gewünscht. Das Fehlen von Anmerkungen weist darauf hin, dass das Werk offenbar für einen breitern Leserkreis bestimmt ist. Bei diesem setzt Winter allerdings ziemlich viel voraus, vor allem dann, wenn ihm die früheren Arbeiten des Verfassers nicht bekannt sind, was ja in den meisten Fällen anzunehmen ist. Auf der andern Seite hat die Fülle des Materials, das dennoch auf knappstem Raum darzubieten war, die Analyse gegenüber der reinen Beschreibung bisweilen etwas zu stark in den Hintergrund gedrängt. Dies ist um so bedauerlicher, als, wie schon angedeutet, die theoretischen Grundlagen Winters und seine souveräne Materialkenntnis es ihm wie keinem zweiten ermöglichten, die Geschichte der Donaumonarchie unter anderen als den hergebrachten Aspekten zu beleuchten, was vielleicht in nicht wenigen Fällen eine völlige Umwertung traditioneller Vorstellungen mit sich bringen könnte. Es ist dem Verfasser der ersten geistesgeschichtlichen Darstellung der Donaumonarchie, deren Vielfältigkeit er in seiner Person als «einer der wenigen altösterreichischen Historiker» selbst noch repräsentiert, zu wünschen, dass seine Anregungen bei der jüngern Generation nicht auf unfruchtbaren Boden fallen.

Namentlich durch Winters Josephinismusbuch ist der aus Leiden stammende, in Wien als Direktor der Medizinischen Fakultät, Präses der Hofbibliothek und Leiter der Zensur wirkende Arzt Gerard van Swieten (1700–1772) als führende Kraft im österreichischen Reformkatholizismus herausgestellt worden. Nachdem man für ihn bis jetzt immer noch auf die vor bald einem Jahrhundert entstandenen Biographien von Müller und Fournier[7] zurückgreifen musste, begrüsst man es, dass nunmehr Frank T. *Brechka* eine zusammenfassende neue Darstellung über van Swieten vorlegt[8]. Er befasst sich ausführlich mit den von seinen Vorgängern nur eben gestreiften frühen Jahren van Swietens in Leiden und Löwen und zeichnet auch relativ breit den geistesgeschichtlichen Hintergrund, vor dem sich sein dortiges Wirken abspielte. Dagegen wird dann van Swietens Tätigkeit in Wien kürzer und eher referierend behandelt. Brechka charakterisiert van Swieten zutreffend als «konservativen Reformer», der, ausgehend von der Medizin, sich vor allem um die praktische Durchsetzung der Aufklärung in Österreich Verdienste erworben hat. Er ging dabei, völlig mit Maria Theresia, die ihn wohl deshalb so geschätzt haben mag, übereinstimmend, mehr pragmatisch als dogmatisch vor und war mehr ein fähiger Organisator als ein origineller Denker. Eine wichtige Rolle spielte van Swieten als Vermittler der westlichen Kultur, in der er ja aufgewachsen war, nach Österreich. Was van Swietens Verhältnis zu Religion und Kirche anbelangt, hält Brechka einen schon in der Kindheit in Leiden und später im Studiensemester in Löwen erfahrenen jansenistischen

---

[7] Wilibald Müller, Gerhard van Swieten, Wien 1883; August Fournier, Gerhard van Swieten als Censor, Wien 1877.

[8] Frank T. Brechka, Gerard van Swieten and his world 1700–1772, International Archives of the History of Ideas, Bd. 36, Den Haag 1970.

Einfluss für möglich, ja wahrscheinlich. Der Arzt sei allerdings nie ein radikaler Jansenist wie sein Kollege de Haen, den Brechka recht schwarz zeichnet, gewesen, sondern habe der «dritten Partei» (Appolis) zwischen Jansenisten und Ultramontanen angehört. Dazu ist zu sagen, dass selbst wenn der heute auf Grund der Quellenlage nur hypothetische Einfluss des Jansenismus auf den jungen van Swieten Tatsache gewesen wäre, dieser offenbar nicht sehr tief gegangen ist, und sich zumindest in Wien, wo van Swieten gegenüber dem von de Haen repräsentierten strengen Jansenismus eine eindeutig ablehnende Haltung eingenommen hat, wieder verloren hat[9]. Zeitlebens beibehalten hat dagegen van Swieten seine nicht unbedingt auf den Jansenismus zurückzuführende antikuriale Haltung, die wohl auch mit ein Grund für seine bekannte Jesuitenfeindschaft gewesen sein mag. Van Swieten ist zweifellos dem Reformkatholizismus zuzurechnen, an seiner Durchsetzung in Österreich durch die theresianische Kirchenreform aber hat er doch, verglichen mit den reformkatholischen Klerikern aller Schattierungen, nicht jenen entscheidenden Einfluss gehabt, der ihm früher bisweilen zugeschrieben worden ist. Das geistige Profil, das Brechka vom reifen van Swieten zeichnet, bleibt etwas blass, woran nicht allein die schlechte Quellenlage schuld ist, sondern auch die Tatsache, dass Brechka selbst das wenige vorhandene Material nur sehr ungleichmässig auswertet. So verzichtet er darauf, den Katalog der riesigen Bibliothek van Swietens und zwei Notizbücher mit Lesefrüchten, die in der Österreichischen Nationalbibliothek erhalten geblieben sind und in denen sich immerhin die den Arzt prägende Gedankenwelt wenigstens mit einem grobmaschigen Netz hätte einfangen lassen, genauer zu analysieren[10]. Auch der Sanchez-Briefwechsel hätte wohl noch mehr hergegeben. Vor allem hätte van Swietens Verhältnis zur «Aufklärung» – einem zugegebenermassen schillernden Begriff – klarer herausgearbeitet werden müssen. So erfüllt zwar Brechkas Buch nicht alle Anforderungen, die man heute an eine Van-Swieten-Biographie stellen muss, sie ist aber doch ein nicht zu vernachlässigender Beitrag zu seiner Lebensgeschichte und kann vor allem dazu dienen, die englische und amerikanische Wissenschaft mit einer der führenden Figuren der Epoche Maria Theresias bekanntzumachen.

Mehrmals direkt Bezug auf das Vatikanum II nimmt P. Beda Franz *Menzel* OSB in seiner Arbeit über seinen Ordensbruder Franz Stephan Rautenstrauch[11]. Aufbauend auf einer schon 1930 abgefassten Dissertation, wo er heute verschollene Archivalien noch verwenden konnte, vermittelt er uns damit die erste ausführliche Monographie eines der bedeutendsten «josephinischen» Reformer. Der Verfasser bemüht sich, sowohl die Umwelt als auch die Persönlichkeit Rautenstrauchs objektiv zu würdigen, eine Ehrenrettung, die der vielverketzerte Reformer allerdings verdient hat. In einem ersten Abschnitt stellt uns Menzel die Umwelt, in der Rautenstrauch lebte, vor. Besonders interessant sind seine detailreichen Ausführungen über das Leben in den vom Barock bestimmten böhmischen Klöstern, zu denen die Benedik-

---

[9] Brechka untersucht die Frage des jansenistischen Einflusses auf van Swieten nur für dessen Jugendzeit. Für seine spätere Haltung und unsere Behauptung dazu vgl. Peter Hersche, Gerard van Swietens Stellung zum Jansenismus, in Internationale Kirchliche Zeitschrift 61 (1971), 33–56. Parallel zu uns kam G. Klingenstein in ihrem weiter unten angezeigten Buch (vgl. Anm. 19) zu ähnlichen Schlussfolgerungen (S. 123 ff.).

[10] Im Quellenverzeichnis sind sie unter den Nummern ÖNB 11928, 11063 und 11064 angeführt.

[11] Beda Franz Menzel OSB, Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau, Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis, Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer e.V., Bd. 5, Königstein/Ts. 1969.

tinerabtei Břevnov/Braunau als eines der grössten gehörte. Der Autor, ehemaliger Braunauer Konventuale, nunmehr in Rohr/Bayern lebend, wohin die Abtei nach der Vertreibung 1945 verlegt wurde, lässt hier viele persönliche Erfahrungen in die Darstellung miteinfliessen. Diese barocke Welt, in der der junge Rautenstrauch heranwuchs und später lebte und lehrte, forderte seinen Widerstand heraus, im Kampf mit dem Hergebrachten formte sich seine Persönlichkeit. Konflikte mit Ordensbrüdern waren unter diesen Umständen allerdings unvermeidlich; sie verminderten sich auch nicht, als Rautenstrauch unter massgeblichem Einfluss Maria Theresias zum Abt von Břevnov/Braunau gewählt wurde. Schon drei Jahre später nach Wien berufen, suchte er, immer hoffend, seine Wiener Tätigkeit sei nur eine provisorische, die Abtei von dort aus sowie durch kurze Ferienaufenthalte zu regieren. Er kümmerte sich vor allem um wirtschaftliche Verbesserungen, welche das schwer verschuldete Kloster allerdings auch nötig hatte. Menzel verschweigt weder die Probleme, die Rautenstrauchs Regierung der Abtei brachten, noch persönliche Schattenseiten des Abtes, etwa sein völliges Unverständnis der Lage der leibeigenen Bauern gegenüber. Den dritten, umfangreichsten Teil seiner Arbeit widmet der Autor dann Rautenstrauchs Tätigkeit in Wien als Direktor der Theologischen Fakultät und Mitglied verschiedener Kommissionen. Sie brachte dem Abt eine enorme Arbeitslast, seit 1774 ruhte praktisch die ganze Reform der theologischen Studien, von der Universität bis zum Generalseminar, auf seinem Haupte. Er widmete sich ihr mit Hingabe und sah in ihr seine eigentliche Lebensaufgabe. Auf die Ausbildung des antirömischen österreichischen Kirchenrechts hat Rautenstrauch dagegen nicht den ihm früher zugeschriebenen grossen Einfluss gehabt. Während er unter Maria Theresia, mit der er sich ausgezeichnet verstand, relativ selbständig arbeiten konnte, wurde er unter Joseph II. zwangsläufig mehr und mehr zu einem blossen Exekutor des kaiserlichen Willens. Sein Verhältnis zu Joseph II. blieb daher ziemlich distanziert, es war dies wohl auch ein Grund, weshalb er sich von verschiedenen Seiten an ihn herangetragenen Gesuchen, seinen Einfluss am Hofe zur Geltung zu bringen, verschloss. Dass Rautenstrauch keineswegs ein radikaler Aufklärer war, hat schon Winter gezeigt, Menzel belegt es mit weitern Beispielen und entlarvt so das böse, gerade auch auf Rautenstrauch gemünzte Wort Brunners von der «theologischen Dienerschaft» Josephs II. als Legende. Viele Massnahmen der radikalen josephinischen Kirchenreform, etwa die Klosteraufhebung oder das Generalseminar, mussten für Rautenstrauch schmerzhaft sein; er konnte ihnen im Herzen nicht zustimmen und musste doch an führender Stelle zu ihrer Ausführung beitragen. Dieser wohl tragisch zu nennende Zwiespalt hat vielleicht neben der Überarbeitung auch zu dem frühen Tode Rautenstrauchs, der ihn mitten auf einer Dienstreise ereilte, beigetragen. Menzel schreibt abschliessend, dass noch einige Spezialuntersuchungen zu Rautenstrauch notwendig wären. Sie werden sein auf gründlicher Quellenkenntnis fussendes und mit viel Liebe, dabei keineswegs unkritisch gezeichnetes Bild des Benediktinerabtes sicher nur noch ergänzen, aber nicht mehr korrigieren können. Einige Unrichtigkeiten fallen wenig ins Gewicht. Erwähnt sei, dass Wittola ein scharfer Gegner der «Herzlerei», wie er es nannte, war und gewiss als Zensor keine Herz-Jesu-Litanei gebilligt haben kann. Ungewöhnlich viele Verschriebe stellt man bei den Eigennamen fest (105: Bourgignon statt Bourguignon; 116: Godau statt Godeau; 196: Rollweg statt Kollweg; 213: Spondau statt Spendou; 220: Lacherbauer statt Lachenbauer; 221: Bartholomäus statt Melchior Blarer; 245: Renbier statt Renbir [Pseudonym für Leonhard Ribner, die vom Verfasser nicht nachge-

wiesene Stelle findet sich zuerst in seinen «Gedanken über die den Korrepetenten bei der vom k.k. Hof ... ausgeschriebenen Konkursprüfung vorgelegten Fragen und Aufgaben», Bd.3, Wien 1785, S.222]; 257: Staeger statt Stöger). Sie mögen damit entschuldigt werden, dass dem Verfasser in seiner klösterlichen Abgeschiedenheit die nötige Literatur nicht zur Verfügung stand. Sehr mangelhaft ist das Register, z.B. sind von den eben angeführten acht Namen nicht weniger als fünf dort nicht zu finden. Es ist nicht klar, ob Menzel im Register nur die wichtigsten Personen hat aufführen wollen. Ein sehr anfechtbares Prinzip!, wenn man ihm aber schon folgen will, hätte dies wenigstens erwähnt werden müssen.

Mit dem zentralen Anliegen Rautenstrauchs, nämlich der Reform des theologischen Studiums, befasst sich Josef *Müller* in einer Studie über seinen «Entwurf zur Einrichtung der theologischen Studien»[12]. Der Verfasser verfolgt die Entwicklung von Rautenstrauchs Ideen von den ersten handschriftlichen Skizzen bis zur Druckfassung des «Entwurfs» von 1782. Versuche, das veraltete theologische Studium zu reformieren, gab es in Österreich schon in den fünfziger Jahren des 18. Jahrhunderts und später immer wieder; Rautenstrauchs Plan stellt den Höhepunkt und in gewisser Hinsicht den Abschluss dieser Reformbemühungen dar. Er brachte radikale Neuerungen; von den frühern Versuchen unterschied ihn, wie Müller mit Recht hervorhebt, insbesondere der betont pastorale Ansatz. Nicht dass Rautenstrauch seinen «Entwurf» aus dem Nichts geschaffen hätte, er war vielmehr ein Eklektiker, der von überallher Anregungen aufnahm. Er war ausserordentlich belesen, vermutlich wie kein zweiter unter den österreichischen Theologen der Aufklärung; auf diese Lektüre wirft Müller interessante Streiflichter. Hervorgehoben werden muss, dass der Abt die ganze zeitgenössische protestantische Theologie kannte und aus ihr reiche Anregungen zog, ohne ihr kritiklos zu verfallen. Die von ihm befürwortete Verwendung protestantischer Bücher im Unterricht sollte auch die Toleranz fördern. Daneben lassen sich auch jansenistische Einflüsse feststellen (dies zeigt auch das Buch von Menzel); im Gegensatz zu den österreichischen Jansenisten aber verarbeitete sie Rautenstrauch selbständig und kritisch, nahm auch für gegenteilige Auffassungen Partei. Anschliessend an den «Entwurf» befasst sich Müller dann mit Rautenstrauchs Grundriss zur Pastoraltheologie und den in der Folge von verschiedenen Autoren für das durch den Abt neueingeführte Fach der Pastoraltheologie verfassten Lehrbüchern. Vergleicht man Rautenstrauchs theologische Prämissen mit den späteren Lehrbüchern, etwa demjenigen von Giftschütz, so sieht man, wie rasch hier der Wandel erfolgte, der bald zur Vollaufklärung führte. Auch Müllers Arbeit betont die Aktualität Rautenstrauchs; gelegentlich glaubt man aus ihr leise herauszuhören, die Zeit wäre reif für einen neuen Rautenstrauch.

Weit weniger bekannt als Rautenstrauch, ja völlig in Vergessenheit geraten ist eine andere Persönlichkeit der katholischen Aufklärung in Österreich, der Augustinerhistoriker Xystus Schier. Ihm hat P. Ferdinand Leopold *Miksch* OSA eine auf dem umfangreichen Nachlass in der Österreichischen Nationalbibliothek basierende Monographie gewidmet[13]. Wie Rautenstrauch war auch der junge Schier von der scholastischen Theologie und vom herge-

[12] Josef Müller, Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs «Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen», Wiener Beiträge zur Theologie, Bd.24, Wien 1969.

[13] Ferdinand Leopold Miksch OSA, Der August nerhistoriker Xystus Schier, 1727–1772, Ein Beitrag zur österreichischen Gelehrtengeschichte am Beginn der Aufklärung, Cassiciacum, Bd.23, Würzburg 1969.

brachten Wissenschaftsbetrieb enttäuscht. Er wandte sich daher der kritischen Geschichtsforschung zu, als Bibliothekar im Kloster St. Rochus in Wien konnte er sich ihr ausgiebig widmen. Er leitete dort eine Historikerschule, gründete sogar eine wissenschaftliche Gesellschaft «Societas Litteraria Augustiniana» innerhalb der österreichischen Ordensprovinz und erwarb sich einen Ruf unter den Gelehrten seiner Zeit. Aber Schier war, obschon er nicht gern in der Öffentlichkeit auftrat, keineswegs ein blosser Stubengelehrter, sondern als Novizenmeister, Beichtvater und Seelsorger auch im geistlichen Bereich tätig. Im Dienste des Nächsten, als er 1772 bei einer Fieberepidemie sich den Kranken widmete, ereilte ihn, erst 45jährig, ein allzu früher Tod. So blieben viele Pläne des rastlos Tätigen unausgeführt, die meisten Werke des Gelehrten ungedruckt; er verschwand in der Versenkung, aus der ihn nun Miksch wieder hervorgeholt hat. Neben den bekannten österreichischen Geschichtsforschern aus dem Ordensstande, Gottfried Bessel, Markus Hansiz, den Gebrüdern Pez, verdient auch Xystus Schier durchaus einen Platz. Er unterscheidet sich von ihnen, dass er, jünger als sie, am weitesten zur Aufklärung vorstiess. Das merkwürdige Oszillieren zwischen barocker Form, die sich etwa in der bevorzugt verwendeten lateinischen Sprache zeigt, und aufklärerischem Inhalt zieht sich durch das ganze Lebenswerk Schiers. Dies hätte vielleicht vom Verfasser etwas mehr veranschaulicht werden sollen. Im zweiten Teil seiner Arbeit gibt er eine Liste der Werke des gelehrten Augustiners. Mit 20 gedruckten Werken und über 200 ungedruckten gibt sie Zeugnis von seinem unermüdlichen Gelehrtenfleiss. Schwerpunkte seiner Forschung waren die Geschichte seines Ordens in Österreich, die Geschichte Ungarns, Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, Beiträge zur österreichischen Kirchengeschichte, die Wiener Lokalgeschichte. Man findet auch einige schöngeistige Schriften, ferner Beiträge, die sich im Sinne der Aufklärung gegen abergläubige Unsitten wenden. Die Kommentare Mikschs (störend wirkt hier, dass er die auf Schiers Mitbruder Martin Rosnak zurückgehende Liste der Werke und die Kommentare dazu mit verschiedenen Nummern bezeichnet) sind bisweilen recht knapp, auch sind Schiers Leben und seine Werke etwas zuwenig in die allgemeine geistesgeschichtliche Entwicklung eingeordnet. Beides mag jedoch nicht in den Rahmen dieser 1965 approbierten Dissertation gehört haben. Schade, dass Miksch seine fleissige Arbeit offenbar nicht für den Druck revidiert hat! So finden wir im Literaturverzeichnis auch seinen wichtigen Aufsatz über den Augustinerorden und die Wiener Universität nicht[14]. Die Augustiner waren massgeblich an der Reform des theologischen Studiums in Österreich beteiligt. Man möge es uns nicht als Pedanterie anrechnen, wenn wir zum Schluss monieren, dass Miksch den bekannten Historiker Alphons Lhotsky konsequent «Lhotzky» schreibt. Gewiss nur eine Kleinigkeit, aber doch eine bedauerliche: so etwas hat der grosse österreichische Gelehrte, dem doch der Verfasser die Anregung zu seiner Arbeit verdankt, nicht verdient!

Schon Winter hatte seinerzeit vermutet, dass Lodovico Antonio Muratori, einem der bedeutendsten Vertreter der katholischen Aufklärung, grosse Bedeutung für den «Josephinismus» zukomme. Der Aufgabe, diesen Einfluss näher zu untersuchen, hat sich Eleonore *Zlabinger* unterzogen[15]. Sie weist eingangs auf die Bedeutung dreier um 1740 gegründeter privater Akademien

---

[14] Ders., Der Augustinerorden und die Wiener Universität, Augustiniana 16 (1966), 415–445, 17 (1967), 37–83.

[15] Eleonore Zlabinger, Lodovico Antonio Muratori und Österreich, Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 53, Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte, Bd. 6, Innsbruck 1970.

hin – zur Gründung einer grossen staatlichen Akademie kam es ja in Österreich bekanntlich im 18. Jahrhundert nie –, in denen das Gedankengut Muratoris verbreitet wurde. Es waren dies der durch den Sykophantenstreit bekanntgewordene Muratorizirkel in Salzburg, die Academia Taxiana in Innsbruck, die über Trient auch direkte Verbindungen zu Italien besass, und die Societas incognitorum in Olmütz, die den Modeneser Gelehrten sogar zu ihren auswärtigen Mitgliedern zählte. In diesen Akademien fanden sich illustre Persönlichkeiten zusammen, die später in der theresianischen und josephinischen Kirchenreform führende Positionen einnehmen sollten. Unter den für die Entstehung des «Josephinismus» eminent wichtigen, aber in ihrer Funktion noch viel zuwenig gewürdigten «Reformbischöfen», die hier mit den Ideen Muratoris bekannt wurden, werden erwähnt die Grafen Firmian, Thun, Spaur, Trautson, Migazzi und Herberstein. Mit Recht betont die Verfasserin, dass die spätere Kirchenreform nur dank der reformfreundlichen Haltung dieser Bischöfe in dem Mass, in dem es tatsächlich geschehen ist, durchgeführt werden konnte. Aber auch in den österreichischen Klöstern war Muratori bekannt, wie Zlabinger anhand detaillierter Aufstellungen zeigt. Am meisten Verbreitung fand sein berühmtes Werk «Della regolata divozione», das man geradezu als eine Programmschrift des aufgeklärten Reformkatholizismus bezeichnen kann. Dies ist bemerkenswert, weil die von Muratori vertretenen Ideen dem gerade in diesen Klöstern blühenden Barockkatholizismus grundsätzlich entgegenstanden. Natürlich sagt das blosse Vorhandensein eines Buches in einer Bibliothek noch wenig über seine Wirkung aus, doch zeigt das Beispiel Rautenstrauchs, dass sie nicht unterschätzt werden sollte. Man darf die Klagen der späteren radikalen Aufklärer, die in den Klöstern nur Stätten der Finsternis sahen, nicht immer für bare Münze nehmen. Mit dem kaiserlichen Hof zu Wien kam Muratori anlässlich der bekannten Kontroverse um Comacchio, wo er in quellenmässig fundierten Darstellungen die Rechte des Reiches verteidigte, erstmals in Verbindung. Er zählte Kaiserin Amalia und Kaiser Karl VI., dem er sein Werk «Della carità cristiana» widmen konnte, zu seinen Protektoren. Sehr wahrscheinlich hat auch Maria Theresia die Werke des Italieners gekannt, jedenfalls wurden sie ihren Kindern zur Lektüre vorgesetzt. Die Beziehungen zur italienischen Kolonie in Wien öffneten dem Gelehrten die sorgfältig gehüteten Schätze der Hofbibliothek. Die Intensität der Beziehungen zeigt besonders die ausgedehnte Korrespondenz, die Muratori mit Gelehrten und aufgeklärten Klerikern in Österreich gelegentlich oder über längere Zeit hin führte und von der einige der interessantesten Stücke in einem Anhang publiziert werden. Vorangestellt ist ein Verzeichnis aller Korrespondenten Muratoris in Österreich, es waren ihrer nicht weniger als 75! Aber auch persönliche Kontakte, etwa bei Gelegenheit von Kavaliersreisen, waren nicht selten. In allen diesen persönlichen und geistigen Verbindungen zwischen Muratori und Österreich kommt der Doppelaspekt des Interesses an ihm als Gelehrten und als Repräsentanten des Reformkatholizismus zur Geltung. In einem abschliessenden Abschnitt befasst sich Zlabinger in einem Vergleich mit den Einwirkungen der Ideen Muratoris auf die theresianischen und josephinischen Reformen. Parallelen lassen sich nicht nur in den kirchlichen Reformen, sondern auch im Rechtswesen und im Konzept des aufgeklärten Wohlfahrtsstaates feststellen. Nach all diesen interessanten Ausführungen liest man dann im Schlusswort zur grössten Verblüffung: «So scheint die Auffassung, Muratori habe den Josephinismus wesentlich beeinflusst und geprägt, nicht gerechtfertigt» (S. 150). Diese Schlussfolgerung ist unseres Erachtens unhaltbar und wird durch Zlabingers Buch selbst am besten wider-

legt. Die Autorin schreibt, dass Muratori eine innere Erneuerung der Kirche gefordert habe, während es Joseph II. demgegenüber, wie ein Brief an Hrzan zeige, nur um eine äussere Anpassung des religiösen Lebens an die Forderungen der Aufklärungsphilosophie gegangen sei. Es geht indessen nicht an, ein so komplexes Phänomen wie den «Josephinismus» auf Grund eines wahllos herausgegriffenen kaiserlichen Schreibens zu definieren, um so weniger als er ja bekanntlich schon unter Maria Theresia völlig ausgebildet war und unter Joseph II. nur noch eine Verschärfung erfuhr. Wie Maass sieht Zlabinger im «Josephinismus» nur die staatskirchliche Komponente. Im Vorwort schreibt sie, Hugo Hantsch, «der ein besonderes Interesse hatte, die Meinung Eduard Winters über Muratoris Bedeutung für den österreichischen Josephinismus durch Quellenforschungen bestätigt zu wissen» habe sie zu ihrer Arbeit veranlasst. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, es sei in Wirklichkeit darum gegangen, Winters Annahme um jeden Preis zu widerlegen. Dass dies der Verfasserin nicht gelungen ist, auch nicht mittels interpretatorischer Kunststücke, und gerade das Gegenteil des Beabsichtigten erreicht worden ist, braucht niemanden traurig zu stimmen; ihr Werk füllt eine Lücke der Forschung und gehört, ungeachtet der geäusserten kritischen Einwände, zu den Publikationen, die man wegen der Fülle des gebotenen neuen Materials, das zu weiterführenden Studien anregt, nicht mehr missen möchte. Gewiss erfordert Winters grosses Al-fresco-Gemälde des «Josephinismus» verschiedentlich Korrekturen; im Falle Muratoris aber sind seine Annahmen durch Zlabinger vollauf bestätigt worden. Im übrigen weist die Verfasserin selber darauf hin, dass sie das Problem des Einflusses Muratoris auf den Josephinismus nicht erschöpfend behandeln wolle. In diesem Fall ist ihr Schlussurteil zumindest verfrüht. Hier sei nur auf eines hingewiesen, nämlich auf die deutschen Übersetzungen Muratoris, die die Verfasserin teilweise übersehen hat. Die von Kardinal Migazzi 1759 veranlasste Neuausgabe von «Della regolata divozione» war in Wirklichkeit eine deutsche Übersetzung, die in der Folge noch mehrere Auflagen erlebte (sie scheinen wie die Erstausgabe in Zlabingers Werkverzeichnis nicht auf)[16]. Dies zeigt, dass Muratori nicht nur in den Anfängen, sondern auch noch in der Blütezeit des «Josephinismus» grosse Wirkung ausübte, und zwar nicht nur in den Schichten der Gebildeten. Hingegen kann man der Autorin darin beipflichten, dass der Jansenismus wahrscheinlich einen noch grösseren Einfluss auf die österreichische Kirchenreform ausübte, ein Einfluss, der aber wegen vieler Parallelen im Einzelfall oft nur sehr schwierig von demjenigen Muratoris abgegrenzt werden kann.

In einer von Ferdinand Maass angeregten gründlichen und wohldokumentierten Arbeit orientiert Manfred *Brandl* über die Zustände an der Theologischen Fakultät Innsbruck im Zeitraum von 1773 bis 1790[17]. Er führt damit eine frühere Untersuchung von Andreas Mitterbacher[18] nach rückwärts fort. Gegenüber dem eingangs erwähnten, vor einigen Jahren erschienenen und ebenfalls von Maass ausgehenden, ziemlich grobkörnigen und apologetischen Werk von Rieser steht dasjenige von Brandl auf einem erkennbar höheren Niveau. Wenn auch die im Vorwort angekündigten metho-

---

[16] Vgl. zu diesen deutschen Übersetzungen nunmehr das weiter unten (Anm. 19) angezeigte Buch von G. Klingenstein (S. 101 ff.).

[17] Manfred Brandl, Die Theologische Fakultät Innsbruck 1773–1790 im Rahmen der kirchlichen Landesgeschichte, Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 37, Forschungen zur Innsbrucker Universitätsgeschichte, Bd. 5, Innsbruck 1969.

[18] Andreas Mitterbacher, Der Einfluss der Aufklärung an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (1790–1823), Forschungen zur Innsbrucker Universitätsgeschichte, Bd. 2, Innsbruck 1962.

dischen Prämissen nicht immer eingehalten werden können, so muss doch der fast durchgehend sachliche Ton gewürdigt werden, ein Umschwung, der sicher auch eine Folge des nachkonziliaren Klimas in der Kirche ist. Nicht übersehen werden darf die vom Verfasser getroffene Feststellung, dass Urteile über Teilaspekte des «Josephinismus» von solchen aus umfassenderer Sicht divergieren können. Unter diesen Voraussetzungen befasst sich Brandl in einem ersten Hauptteil mit Organisation und Studienordnung der Theologischen Fakultät der Universität bzw. des 1782 an ihre Stelle tretenden Lyzeums. Der wachsende staatliche Einfluss auf die Fakultät und der zunehmende Verlust an Selbständigkeit werden herausgearbeitet. Aber auch im bischöflichen Seminar von Brixen und in den klösterlichen Studienanstalten im Tirol, die Brandl in Exkursen behandelt, suchte der Staat seinen Einfluss durchzudrücken und der aufgeklärten Theologie zum Siege zu verhelfen. Das negative Urteil Brandls über diese Massnahmen ist, zumindest was ihre Form anbelangt, völlig berechtigt. Unter Joseph II. wurden die österreichischen Universitäten aus Stätten der Wissenschaft zu blossen Produktionsanstalten gehorsamer Staatsdiener («apolitischer Fachidioten» würde man heute sagen). Die Provinzuniversitäten wurden zu Filialen der akademischen Zentrale in Wien herabgewürdigt, wie ihre Umwandlung in Lyzeen am sinnfälligsten zeigt. Im theologischen Bereich setzte man ihnen, wie Brandl am Innsbrucker Beispiel sehr schön zeigt, eine «Geistliche Filialkommission» (wie verräterisch ist doch schon der Name!) vor die Nase, welche die genaueste Ausführung des Willens des kaiserlichen Autokrators und der Direktiven der Studienhofkommission zu überwachen hatte. Klammert man die Frage der Wissenschaftlichkeit der damaligen Theologie einmal aus, so muss man jedenfalls festhalten, dass die josephinische Hochschule als Institution dem Geist der Aufklärung direkt entgegengesetzt und eine Perversion jeder kritischen Wissenschaft war. Die Wirklichkeit blieb allerdings hinter den Ansprüchen zurück. Dies zeigen die in der fraglichen Zeit an der Fakultät lehrenden Theologen, welche Brandl im zweiten Hauptteil seiner Arbeit in kurzen Biographien vorstellt, wobei er dankenswerterweise auch unbekanntere Figuren soweit als möglich ins Licht rückt. Er teilt sie ein in konservative Kräfte und Anhänger des Josephinismus. Dies ist aus darstellerischen Gründen gerechtfertigt, bei den Wertungen aber, die der Verfasser fällt, wird beim Leser leicht der Eindruck erweckt, es sei hier eine Scheidung von Schafen und Böcken vorgenommen worden. Als bedeutendsten unter den Konservativen hebt der Verfasser Herkulan Oberrauch hervor (merkwürdig, dass dabei die einzige dem Buch beigegebene Bildtafel, ein Titelporträt, nicht ihn, sondern den wesentlich knapper und kritischer behandelten Josephiner Sterzinger darstellt). Bei aller Würdigung der Persönlichkeit Oberrauchs scheinen uns doch die «josephinischen» Theologen ein wenig zu negativ beurteilt. So etwa war Karl Schwarzl in wissenschaftlicher Hinsicht gewiss nicht weniger fruchtbar und originell als Oberrauch. Wie allerdings noch unveröffentlichte Briefe zeigen, war Schwarzl keineswegs ein blinder Anhänger der Aufklärung und stand später den josephinischen Massnahmen kritisch gegenüber – wie übrigens die meisten unter den bedeutenderen aufgeklärten Theologen (vgl. auch das über Rautenstrauch Gesagte). Es ist zu vereinfachend, den aufklärerischen Theologen generell Staatsgläubigkeit zu unterstellen. Es darf nicht vergessen werden, dass eine gewisse, oft genug nur äusserliche Anpassung an das josephinische System für viele Theologen die Voraussetzung war, ihre Ideen überhaupt wirksam vertreten zu können. Der spezifisch österreichische Konnex zwischen aufklärerischer Haltung und Staatstreue war ein zufälliger, umständebedingter, nicht notwendiger; in an-

dern Ländern, etwa Frankreich, wandten sich die aufgeklärten Theologen, in ihrer Haltung konsequenter, gegen den bestehenden Staat. Was den von Brandl sicher teilweise mit Recht beklagten Niveauschwund der Theologie an der Innsbrucker Fakultät anbelangt, ist zu berücksichtigen, dass, ebenfalls als Folge der Zentralisierung, die führenden aufgeklärten Theologen eben praktisch alle in Wien lehrten; sie waren meistens auch die Verfasser der vorgeschriebenen Lehrbücher. Wenn Brandl schliesslich immer wieder die Zeitbedingtheit und Zeitverhaftetheit der Werke der aufgeklärten Theologen betont, so wäre zu fragen, ob dieser Vorwurf nicht auch den Werken der vorangehenden und der nachfolgenden Epoche, von Ausnahmen abgesehen, gemacht werden könnte?

Mit dem Problemkomplex «Staatsverwaltung und kirchliche Autorität» befasst sich Grete *Klingenstein* anhand einer Darstellung der Zensur in Österreich und ihrer Reform in der theresianischen Zeit[19]. Die österreichische Zensur hat schon immer das Interesse der Historiker gefunden, doch stand in den bekannteren Werken, etwa demjenigen von Gnau oder dem neueren von Sashegyi[20], die josephinische Zeit im Vordergrund. Klingenstein dagegen holt sehr weit, bis ins 16. Jahrhundert, aus und bietet so eine eigentliche Geschichte der österreichischen Zensur bis zum Abschluss der van Swietenschen Reform, mit vielen Einzelheiten und manche ältere Vorstellungen korrigierend. Als wesentlichstes Resultat ergibt sich, dass die Zensurreform der theresianischen Zeit, deren mannigfache frühere Ansätze die Verfasserin aufzeigt, weniger eine besonders durch die Verdrängung der Jesuiten charakterisierte Säkularisierung als eine im Zusammenhang mit der Staatsreform von 1748/49 stehende Zentralisierung, sowie eine «Episkopalisierung», worunter eine verstärkte Stellung der bischöflichen Gewalt innerhalb der Zensurgremien verstanden wird, war. Wie gerade das Beispiel der Zensur zeigt, wirkten Staat und Kirche in der Frühzeit des «Josephinismus», in ihren Absichten durchaus konform, noch zusammen; erst später brach, mit der stärkeren Betonung der beidseitigen Rechte, aber auch durch äussere Bedingungen, etwa den Veränderungen in Rom (hier vermisst man im Literaturverzeichnis das wichtige Werk von Appolis[21]), das bislang erspriessliche Verhältnis zwischen beiden zusammen. Diese grundsätzlichen Fragen werden in zwei eingeschobenen Kapiteln «Staat und Gesellschaft im Aufbruch» und «Reformkatholizismus oder Staatskirchentum?», die den Hintergrund darstellen, auf dem sich die Zensurreform abspielte, weiter diskutiert; für den nicht speziell mit Fragen der Zensur Beschäftigten stellen sie die wohl interessantesten Teile des Buches dar. Zunächst stellt die Verfasserin das Jahr 1740 als Epochengrenze in Frage. Die traditionelle Auffassung, der Beginn der Regierung Maria Theresias stelle eine der wichtigsten Zäsuren in der österreichischen Geschichte dar, müsse revidiert werden, wenn man strukturelle Gegebenheiten, also geistes-, kirchen-, verwaltungs-, wirtschafts- und sozialgeschichtliche Aspekte miteinbeziehe. Für diese Auffassung könnte man zwar auch Gegengründe vorbringen, andererseits liessen sich, etwa im Anschluss an Sedlmayr[22], auch kulturgeschichtliche Parallelen aufzeigen. Die Forderung, soziale und wirtschaftliche Motive bei der Ausfor-

---

[19] Grete Klingenstein, Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jahrhundert, Das Problem der Zensur in der theresianischen Reform, Österreich-Archiv, Wien 1970.

[20] Hermann Gnau, Die Zensur unter Joseph II., Strassburg 1911; Oskar Sashegyi, Zensur und Geistesfreiheit unter Joseph II., Budapest 1958.

[21] Emile Appolis, Entre Jansénistes et Zelanti, Le «tiers parti» catholique au XVIII[e] siècle, Paris 1960.

[22] Hans Sedlmayr, Österreichische Barockarchitektur, Wien 1930.

mung des Staatskirchentums mitzuberücksichtigen, impliziert eine vollauf berechtigte Kritik eines grossen Teils der bisherigen Forschung. Der grosse Umbruch in allen Lebensbereichen, die entschiedene Wendung zur Aufklärung erfolgte in Österreich tatsächlich erst in den fünfziger Jahren. Die Umbruchsituation traf auch die Herrscherin, ihre Person löste sich vom Staat, und eine «Privatisierung» ihres Verhältnisses zu Gott fand statt. Mit dieser Konfliktsituation hängt Maria Theresias Übergang vom Barockkatholizismus zum Jansenismus ab, den wir kürzlich etwas näher zu beleuchten versucht haben[23]. Im weiteren weist die Verfasserin darauf hin, dass die staatskirchliche Komponente des «Josephinismus» anfänglich noch nicht das spätere Gewicht hatte und dass die Reform mit tätiger Mitwirkung der Kirchenvertreter vor sich ging. Wir würden hier sogar noch weiter gehen und sagen, dass der Anstoss zur kirchlichen Reform von ihnen ausging. Dies zeigt etwa das Beispiel Erzbischof Migazzis, den Klingenstein im Gegensatz zu bisherigen Auffassungen als Reformkatholiken herausstellt, indem sie etwa auf sein Eintreten für Muratori hinweist. So neu ist diese Feststellung allerdings nicht; der Kenner konnte selbst in der verklärenden Biographie Wolfgrubers[24] zwischen den Zeilen lesen, dass Migazzi keineswegs von Anfang an der ultramontane Geist war, als der er dann bekanntgeworden ist[25]. Dem Kardinal kommt eine Schlüsselstellung für den werdenden Josephinismus zu; indessen bedarf die Klärung seiner Rolle noch weiterer Forschungen und umfassenderer Betrachtungen. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass er, im Zusammenhang mit seinen Aufenthalten in Rom, auch von jansenistischen Ideen stark beeinflusst und indirekt an der Gründung der spätjansenistischen Bewegung, die ebenfalls in das Umbruchsjahrzehnt 1750–1760 fällt, massgeblich beteiligt war[26]. Der Anhang des Werkes enthält einige Dokumente. Das interessanteste, wenn auch unseres Erachtens von der Autorin in seiner Bedeutung etwas überschätzte, ist die Abschrift eines Briefes aus dem Wiener Reformkreis an Gesinnungsfreunde in Italien, die darin über die Reformbestrebungen um 1760 orientiert werden. Er stammt aus dem Nachlass Passionei in Fossombrone (dieser Fundort wird übrigens im Quellenverzeichnis nicht angegeben, nur im Text). Den von Klingenstein nicht eruierten Verfasser glauben wir mit einiger Wahrscheinlichkeit in Abate Giovanni Giuseppe Ramaggini zu finden[27]. Ramaggini, eine noch weitgehend unbekannte Persönlichkeit, gehörte dem Wiener Jansenistenkreis an, war engster Mitarbeiter von Ambros Simon Stock und soll nach dem Urteil des mit ihm befreundeten späteren Nuntius Garampi auf ihn massgeblichen Einfluss in Fragen der Studienreform gehabt haben. Aus römischen Reformerkreisen stammend, stand er später mit diesen in brieflicher Verbindung; durch sie könnte der Brief oder eine Abschrift davon, wie auch Klingenstein vermutet, in die Hände Passioneis gelangt sein[28]. Die Muratori-Affäre in Wien

---

[23] Peter Hersche, War Maria Theresia eine Jansenistin?, in Österreich in Geschichte und Literatur 15 (1971), 14–25.

[24] Cölestin Wolfsgruber, Christoph Anton Kardinal Migazzi, Saulgau 1890.

[25] Zuerst hat dies Appolis (vgl. Anm. 21) gesehen.

[26] Vgl. Peter Hersche, Erzbischof Migazzi und die Anfänge der jansenistischen Bewegung in Wien, in Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 24 (1971), 280–309.

[27] Im Gegensatz zur Meinung der Verfasserin (S. 102) sind die deutschen bzw. ungarischen Eigennamen keineswegs durchgehend korrekt geschrieben (vgl. Glimo statt Klimó, Trautsohn statt Trautson, Busembau statt Busenbaum), so dass unseres Erachtens das Dokument in jedem Fall einem Verfasser nichtdeutscher Muttersprache, d.h. hier am wahrscheinlichsten einem Italiener, zuzuschreiben ist.

[28] Am ehesten kommt als Empfänger wohl der Augustinergeneral F. X. Vázquez in Betracht. Die an ihn gerichteten Briefe, so auch diejenigen von Ambros Simon Stock, sind leider vernichtet worden.

fand in Italien grossen Widerhall, auch die von dem Florentiner Aufklärer Lami herausgegebenen bekannten «Novelle Letterarie», die von der Verfasserin nicht beigezogen wurden, berichteten darüber ausführlich, und selbst Muratoris Neffe Giovanni Francesco Soli-Muratori schaltete sich mit einem Protestbrief an Lami ein [29].

Das an neuen Einsichten reiche Buch von Klingenstein scheint uns nebst demjenigen von Reinhardt [30] und den Arbeiten Winters der in theoretischer Hinsicht wichtigste Beitrag zur neueren Josephinismusforschung zu sein. Es bietet mannigfache Ansätze, die etwas festgefahrene Diskussion aufzulockern und bisherige Positionen grundlegend zu revidieren. Wenn sich die Verfasserin dabei mit Andeutungen begnügt und darauf verzichtet (hoffentlich nur vorläufig), die Probleme weiter zu diskutieren, so deshalb, weil sie sich der damit verbundenen Schwierigkeiten wohl bewusst ist. Sie liegen zuallererst darin, dass an brauchbaren Vorarbeiten herzlich wenig vorhanden ist. So fehlen neuere Monographien, ja auch nur grössere Einzelarbeiten über die Hauptakteure Maria Theresia, Joseph II., Migazzi, Kaunitz; die für die Entstehung des «Josephinismus» so wichtigen «Reformbischöfe» wie Thun, Trautson, die Brüder Firmian, Klimó, Waldstein, Spaur u.a. sind monographisch überhaupt nicht oder nur unzulänglich erfasst [31]. Gänzlich vernachlässigt, zumindest für den hier interessierenden Zeitraum, ist in Österreich die «Strukturgeschichte», die Erforschung der sozialen, wirtschaftlichen, geistigen, kulturellen und religiösen Zustände – im Gegensatz etwa zu Frankreich, wo gerade auch für die Religionsgeschichte von Le Bras, Taveneaux, Chaunu, Delumeau u.a. hier grundlegende, in methodischer Hinsicht neue Wege weisende Untersuchungen vorgelegt wurden. Die Zusammenhänge mit parallelen ausländischen Erscheinungen, etwa in Italien, sind bisher, von wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum gestreift worden. Man kann nicht sagen, besonders nicht im Hinblick auf die vorangehende Epoche, die Zeit des «Josephinismus» sei zuwenig beackert worden, doch ist dies nur von recht eingeengten Gesichtspunkten aus erfolgt. Dem entspricht das Ungenügen der theoretischen Grundlagen. Begriffe wie Reformkatholizismus, katholische Aufklärung, Jansenismus u. dgl. werden häufig ohne Versuch einer präzisen Umschreibung zur Beschreibung der verschiedensten Sachverhalte verwendet. Zur Diskussion um den Begriff der «Aufklärung», deren zentrale Bedeutung für den «Josephinismus», was immer man auch darunter im Einzelnen verstehen will, nicht mehr hervorgehoben werden muss, haben Fachhistoriker gegenüber Literaturwissenschaftern und Philosophen auffallend wenig beigetragen. Dass die in der Josephinismusforschung immer wieder herausgestellte Alternative Reformkatholizismus oder Staatskirchentum eine falsche ist, ist bis zu Klingenstein kaum bemerkt worden. Die reaktionären Züge des josephinischen Herrschaftssystems haben weder die liberale noch die streng kirchliche Forschung in den Griff bekommen. Gerade ihre Herausarbeitung würde auf die tiefen Antinomien führen, die den Josephinismus in allen seinen Äusserungen kennzeichnen. Auf sie hingewiesen hat schon Valjavec [32]; doch sind die in seiner gewiss in vielem anfechtbaren Darstellung gegebenen Ansätze zu einer umfassenderen Betrachtungsweise nicht

---

[29] Novelle Letterarie 21 (1760), 9–11, 286–288, 292–294, 368.

[30] Rudolf Reinhardt, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit, Wiesbaden 1966.

[31] Zu den in Seckau und Gurk wirkenden Bischöfen vgl. vorläufig Die Bischöfe von Graz-Seckau 1218–1968, hg. von Karl Amon, Graz 1969, und Jakob Obersteiner, Die Bischöfe von Gurk (1072–1822), Klagenfurt 1969.

[32] Fritz Valjavec, Der Josephinismus, Wien [2]1945.

ausgebaut worden. Ähnliches gilt für Winter, dessen marxistisch fundierte Darstellung zweifelsohne manche Sachverhalte ins Licht gerückt hat, die andern Historikern zwangsläufig verborgen bleiben mussten. Allerdings könnten auch hier die theoretische Reflexion und die Analyse der Fakten noch um ein gutes Stück weiter vorangetrieben werden. Als Grundlage dazu böte sich zuallererst der von Horkheimer und Adorno herausgearbeitete Sachverhalt der «Dialektik der Aufklärung» dar, der, wie uns das in einigen der angezeigten Werke ausgebreitete Material erneut zu belegen scheint, gerade auch für den «Josephinismus» Wesentliches auszusagen vermöchte. Dass das so betitelte, schon vor einem Vierteljahrhundert erstmals erschienene Buch[33], ein Hauptwerk der «Frankfurter Schule», von der traditionellen akademischen Geschichtswissenschaft überhaupt nie rezipiert, geschweige denn für die Spezialforschung fruchtbar gemacht worden ist, weist allerdings über die Misere der Josephinismusforschung auf die Misere der herrschenden Geschichtsforschung insgesamt hin, die, zumal im deutschen Sprachraum, allen periodisch vernehmbaren Klagen über die Krise der Geschichtswissenschaft zum Trotz, sich theoretischer Überlegungen entschlagend, immer noch weithin mit positivistischer Faktenanhäufung, vorzüglich im Sektor der diplomatischen Geschichte, begnügt, ein Faktum, das allerdings nur denjenigen in Erstaunen setzen kann, der die Tradition der deutschen Geschichtsschreibung selbst nicht mit den Ansprüchen der kritischen Theorie misst. Die in einigen der hier genannten Neuerscheinungen angedeuteten Zielrichtungen, die längst ausgetretenen Pfade der hergebrachten Historiographie zu verlassen, sollten nicht unbegangen bleiben.

Bern *Peter Hersche*

---

[33] Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, Neuausg. Frankfurt a.M. 1969 und 1971 (Fischer-Taschenbuch 6144).

Die orthodoxen Kirchen

LXVI[1]

Au révérend évêque
Léon Gauthier
à l'occasion de son élection
dédié par l'auteur

Der «Fastenbrief» des **russischen**[2] Schriftstellers Aleksandr Solženícyn an den Moskauer Patriarchen Poimén, der am

---

[1] Alle **Daten** werden im **gregorianischen** Stil gegeben. – **Wird** im Text oder in den Anmerkungen **keine Jahreszahl genannt,** so ist **stets 1972 zu ergänzen.**

Verzeichnis der Abkürzungen: IKZ 1971, S. 1, Anm. 1. Dazu jetzt: **Cred** (ința: der Glaube), Romanian Herold of Orthodox Spirituality, hrsg. vom Exarchat des rumänischen Patriarchats in Amerika, XXII. Jg. (Detroit 1972; 19959 Riopelle, Detroit/Mich. 48203) (rumän. u. engl.) // **Ep**(ískepsis), Bulletin bimensuel d'information, III. Jg. (Genf 1972; franz.) // **NZZ** = Neue Zürcher Zeitung (deutsch) // **Presse** (Zeitung in Wien) // **ROCN** = Romanian Orthodox Church News: Quarterly Bulletin, ed. by the Dept. of Foreign Relations of the Romanian Patriarchate, Bukarest, Str. Antim 29; Jg. I/1 (1971), I/2 (1972) (engl.) // **tön** = Tschechoslowakische Ökumenische Nachrichten, Prag (deutsch).

Solia ist seit 1. I. 1972 Monatsschrift.

Für die Zusendung von Ausschnitten für diesen Bericht danke ich den Professoren Fritz T. Epstein (Freiburg i. Br.; bes. NYT), Ernst Hammerschmidt (Hamburg; Presse und Aethiopica) und Rudolf Loewenthal (Rockville/Md; NYT, JW).

Literatur zur Orthodoxie allgemein: Martin Strohm SDS: Orthodoxie und Tradition. Östliche Theologie in neuer Sicht (I), in KY N. F. XI/2, 1971, S. 65–77 // Irénée Hausherr: Etudes de spiritualité orientale, Rom 1969. Pont. Inst. Or. Stud. VIII, 498 S. (OCA 183) // Nikolaj Afanas'ev: Cerkov Ducha Svjatogo (Die Kirche des Hl. Geistes), Paris 1971. YMCA Press. X, 334 S. (vgl. Ir. 45/I, 1972, S. 139 f.) // N. Patrinacos: The Individual and His Orthodox Church, Neuyork 1970. The Orth. Observer Press. XII, 152 S. // Anthológion tû hólu eniautú (Anthologie für das ganze Jahr), Teil I und IV, Rom 1967/68. 1690, 1224 S.; 30 bzw. 25 $ (liturgische Texte) // Buzdugan D. Costache: Beziehungen zwischen Offenbarung und Dogma in der orth. Kirche (rumän.), in MMS Mai/Juni 1971, S. 334–348 // A. Roșca: Die Quellen der Offenbarung: Die Hl. Schrift und die Hl. Tradition (rumän.), in MMS Jan./Febr. 1971, S. 65–92 // La question du «Filioque» et de la procession du Saint-Esprit, in VRZEPÉ 75/76, (Juli/Dez. 1971), S. 171–190 // Bischof Athanasios: O pominovenii usopšich (Zur Gedächtnisfeier der Verstorbenen), in VRZEPÉ 75/76 (Juli/Dez. 1971), S. 227–239 (Fortsetzung III; wird fortgesetzt) // Nicolae Mladin: Studii di teologia morală, Hermannstadt 1969. Editura și Tipografia Arhiesposcopiei (vgl. MMS Mai/Juni 1971, S. 403/5) // Ștefan C. Alexe: Der hl. Nikolaus von Remesiana und die patristische Ökumenizität des 4. und 5. Jh. (rumän.), Bukarest 1969. Editura Institutului biblic și de misiune ortodoxă (vgl. MMS Mai/Juni 1971, S. 405).

P. H. Gerhard: Die Welt der Ikonen, Recklinghausen 1970. Verlag Aurel Bongers. 238 S., 103 Abb. (DM 48.–) // Engelbert Kirschbaum SJ: Lexikon der kirchlichen Ikonographie, 2. Band, Rom/Freiburg/Basel/Wien 1970. Herder. 358 S. DM 138.– // Iconographia Ecclesiae Orientalis, Recklinghausen, Aurel Bongers Verlag: darin: Klaus Wessel: Die Kreuzigung, 1966; R. Lange: Die Auferstehung, 1966; Heinz Skrobucha: Maria, russ. Gnadenbilder, 1967; D. Milošević: Die Heiligen Serbiens, 1968 // E. Widder: Kirchenkunst im Osten, Linz 1970. Oberöst. Landesverlag. 130 S., 228 Abb. (DM 58. –).

Bibliographie orthodoxe, in Ep 16 V., S. 14–19 (mit Zeitschriftenschau).

[2] **Literatur zur russischen Kirche:** André Martin: Les croyants en URSS, Paris 1970. Fayard. 270 S.; = Die Gläubigen in Russland, Luzern/München 1971. Rex-Verlag. 334 S. // Ost-

22. März bekannt wurde, hat die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit erneut auf die ausserordentlich bedrängte Lage der russischen orthodoxen Kirche gerichtet, die in den letzten Jahren wieder deutlicher spürbar wurde. Darin beklagt der Verfasser, dass seine Kirche sich praktisch schweigend dem Diktat der Atheisten unterwerfe, dass der Mut zum Martyrium um des Heilands willen verlorengegangen sei, dass der Patriarch nur die Kinder der Emigranten zum Festhalten am Glauben und zur Ausmerzung von Verleumdung und Falschheit aufgerufen habe, während die Jugend im eigenen Lande ohne Führung bleibe und dadurch das russische Volk allmählich die letzten Kennzeichen einer christlichen Gemeinschaft preisgebe. Er wirft der Kirche vor, sie nehme zu allerlei Übeln in fremden Staaten – und zwar stets im Sinne der Räteregierung – Stellung, während im Innern die Zahl derer, an die die Kirche eine Botschaft richten könne, allmählich verschwinde. Für die beiden Geistlichen, die vor sieben Jahren wegen ihrer Kritik am Patriarchat entlassen worden seien (vgl. IKZ 1966, S 123), und ebenso für Bischof Hermogenes von Kalúga sei nichts geschehen, der sich gegen die Schliessung der Kirchen in seiner Diözese gewehrt habe, während sonst für jede noch geöffnete Kirche 20 andere geschlossen worden seien. Ebenso weist Solženícyn auf die Rechtlosigkeit der Priester in ihrer Gemeinde hin (nach dem Gesetz von 1961; vgl. IKZ 1962, S. 171), die nur noch Gottesdienste feiern könnten, aber

---

europa, Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens, XXII/2 (Febr. 1972), Kirche – Religion – Staat: Sowjet-Union (Orthodoxie, Islam); Polen; Christentum und Atheismus // William C. Fletcher: The Russian Orthodox Church Underground, 1917–1970, London/Neuyork/Toronto 1971. Oxford Univ. Press.

Les décisions du Concile local de l'Eglise orthodoxe Russe [1971], in VRZEPĖ 75/76 (Juli/Dez. 1971), S. 119–133 // Pomestnyj sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (Das Lokalkonzil der Russ. Orth. Kirche. 30. Mai bis 3. Juni 1971), in Ž Okt. 1971, S. 4–10, 13–17 (Begrüssungsreden und Drahtungen) // Inthronisation des neuen Patriarchen (3. Juni 1971), in Ž Dez. 1971, S. 15–17 // K. Logačëv: Pravoslavnye Duchovnye Akademija i Seminarija v Lenigrade (...) (Die Orthodoxe Theologische Akademie und das Seminar in L.), in Ž Nov. 1971, S. 16–23 // Molitvoslov = Gebetbuch, hrsg. vom Verlag des Moskauer Patriarchats, Moskau 1970. 192 S. (vgl. StO Jan. 64) // Pravoslavnyj Cerkovnyj Kalendar' 1972 (Orthodoxer Kirchen-Kalender 1972), hrsg. von Moskauer Patriarchat. 80 S.

V. N. Lazarev: Theophanes der Grieche und seine Schule, Dresden 1968. Verlag der Kunst. 281 S., 166 schwarzweisse, 12 mehrfarbige Tafeln // James Cracraft: The Church Reform of Peter the Great, London 1971. Macmillan. XII, 336 S. (besonders Entstehungsgeschichte des «Geistlichen Reglements» von 1721, durch das die russ. Kirche bis 1917 unmittelbarer staatlicher Verwaltung unterstellt wurde) // Hans-Joachim Härtel: Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič, Würzburg 1970. Augustinus-Verlag. 244 S. (Das östliche Christentum, N.F. 23) // J. R. Palan: The Christology of Vladimir Soloviev, Löwen 1971. Cath. Univ., Fac. of Theology. XII., 160 S. // Alain Besançon: Le contexte politique et culturel de la théologie slavophile, in Ist. 1972/II, S. 173–192 // Edmund Heier: Religious Schism in the Russian Aristocracy 1860–1900: Radstockism and Pashkovism, Haag 1970. Martinus Nijhoff. 157 S. (Die 1874 durch Lord Radstock ausgelöste und in Russland durch den Obersten V. A. Paškov geprägte Erweckungsbewegung.)

Sœur Marie-Christine Lorriaux, o.s.c.: La doctrine des Vieux-Croyants dans l'œuvre de [Paul Ivanovič] Melnikov-Petchersky [1819–1883], in Ist. 1972/II, S. 193–222 // P. Chrysostomus OSB: Die radikalen Sekten der russischen Altgläubigen, in: Ostkirchliche Studien 21/I, 1972, S. 3–29.

zum Besuch eines Kranken oder zur Vornahme einer Beerdigung einer besonderen Erlaubnis bedürften[3].

Damit sind wichtige Einzelheiten aus dem Leiden der Kirche im Rätebunde genannt, und auch auf das – natürlich erzwungene – Schweigen der Kirche in der Öffentlichkeit ist richtig hingewiesen worden. Es besteht aber kein Zweifel, dass ein Versuch der orthodoxen Kirche, sich gegen diese Behinderungen zu wehren, in einem so konsequent atheistischen Staate wie der UdSSR alsbald zu ihrer völligen Unterdrückung führte, ähnlich wie das in Albanien schon geschehen ist. Über die Reaktion der Gläubigen in einem solchen Falle lässt sich nichts sagen. – Jedenfalls gehört es in den Bereich dieser Schwierigkeiten, dass die Bewohner von Naro-Fomínsk (Novo-F. ?, es fehlen Angaben über die Lage) seit 1930 die Wiedereröffnung ihrer Kirche verlangen, obwohl statt der 20 gesetzlich notwendigen jetzt 1432 Einwohner durch ihre Unterschrift diesen Wunsch bekräftigt haben[4].

Der Leiter des Kirchlichen Aussenamtes der russischen Orthodoxen Kirche, Metropolit Nikodem, trat am 5 Juni, nur 41 Jahre alt, aus gesundheitlichen Gründen von diesem Amte zurück, bleibt aber Oberhirt der Diözese Leningrad sowie Vorsitzender des Synodalausschusses für Fragen der christlichen Einheit und für zwischenkirchliche Beziehungen. Nachfolger im Kirchlichen Aussenamt wurde dessen 36jähriger bisheriger stellvertretender Leiter, Metropolit Juvenal von Túla und Bělev[5]. Ob dieser Wechsel eine Änderung in der Politik des Kirchlichen Aussenamtes mit sich bringt, muss man abwarten.

Patriarch Poimén unternahm vom 28. April bis 25. Mai eine Rundreise durch den Vorderen Orient, die ihn nach Alexandrien (bis 4. Mai), nach Damaskus und Beirut (bis 13. Mai), nach Kypern (bis 17. Mai) und nach Jerusalem führte. Die russische Kir-

---

[3] Russisch und deutsch abgedruckt in «Sonderdruck 7», Mai 1972, des Missionsbundes «Licht im Osten». – HK Mai 233–235; Cred. Apr. 4; FAZ 24. III., S. 32; 11. IV., S. 9; W 24. III., S. 35; NYT 23. III., S. 1, 6; Time 3. IV.

In der kirchlichen Presse des Rätebundes wird das Schreiben natürlich nicht erwähnt.

[4] St. Galler Tagblatt 6. XII. 1971 (nach «Posěv» Nov. 1971, S. 11); FAZ 11. IV., S. 9.

[5] FAZ 6. VI., S. 4: Ep 13. VI., S. 4 f.

Juvenal, eigl. Vladímir Kirillovič Pojárkov, * Jaroslav 22. IX. 1935, stud. an der Akademie in Leningrad, 1960 Mitarbeiter des Kirchl. Aussenamtes, 1963 Leiter des russ. Klosterhofes in Jerusalem, 1964 Bischof von Sarai und Mitarbeiter des Metropoliten Nikodem, 1965 Erzbischof von Túla und Bělev.

che pflegt auf diese Weise ihre nun schon traditionellen Beziehungen mit diesem Raume. Schon an dieser Reise hatte Metropolit Nikodem nicht teilgenommen[6]. – Vorher hatte Poimén die ukrainische Kirche (August 1971) sowie die Akademie und das Seminar in Moskau (30. November 1971), später auch Leningrad, besucht. – Auch an den Arbeiten der «Christlichen Friedenskonferenz» nimmt die russische Kirche weiterhin Anteil[7].

Die Monatsschrift des Patriarchats (Žurnál Moskóvskoj Patriárchii) erscheint seit Herbst 1971 auch in einer englischen Ausgabe unter dem Titel «The Journal of the Moscow Patriarchate». – Über die Visitationsreisen der Bischöfe in ihren Diözesen, über allerlei kirchliche Ereignisse in den verschiedensten Städten, über Predigten u. dgl. wird in der letzten Zeit ausführlicher berichtet als früher; doch erfährt man nichts über das Alter und die Zahl der Teilnehmer an solchen Veranstaltungen, über die Verhältnisse auf dem flachen Lande, über die Schliessung, vielleicht auch Restaurierung von Kirchen, über das geistliche Leben der Gläubigen u. a. m.[8].

Versetzungen von Bischöfen, die in der letzten Zeit weniger geworden waren, sind nun wieder aufgenommen worden. Am 25. Juni 1971 wurde Erzbischof Seraphim von Kursk und Bělgorod Metropolit von Krúticy und Kolomná (als Nachfolger des neugewählten Patriarchen); zum Bischof von Wilna und Litauen (vgl. IKZ 1971, S. 123) wurde Bischof Hermogenes von Podol'sk ernannt. Bischof Platon von Taškent wurde Bischof von Samarqand. – Am 13. Januar wurde Erzbischof Andreas von Omsk und Tjumeń wegen Krankheit in den Ruhestand versetzt. Nachfolger wurde Bischof Methodios von Vólogda und Gross-Ustjúg; dessen Nachfolger ist Erzbischof Paul von Novosibírsk und Barnaúl, dem Bischof Gideon von Smolénsk und Vjáz'ma folgte. An seine Stelle trat Bischof Theodosios von Tschernowitz und des Buchenlandes, dem Bischof Sabbas von Perejáslav und Chmel'nickij, Vikar der Diözese Kiev, nachfolgte[9]. – Am 19. Oktober 1971 trat Metropolit Philaret von Dmítrov als Leiter der Moskauer Geistlichen Akademie und des Seminars zurück. Am gleichen Tage wurde zu Beirut (Libanon) ein Klosterhof (Podvor'e = Metóchion) des Moskauer Patriarchats gegründet und Erzpriester Pëtr Necvetaev zu dessen Leiter und zum Exarchen des Moskauer Patriarchen beim Antiochener bestimmt[10].

Durch den Tod verlor die Kirche am 6. September 1971 Erzbischof Innozenz von Tveŕ (Kalínin) und Kášin; am 10. September 1971 den ehemaligen (1956–1970) Professor für Neues Testament an der Moskauer

---

[6] Pr. 1. V., S. 3; Pr. 27. V., S. 3. – FAZ 26. IV., S. 4.
Für eine Reise nach der Türkei hatte Poimén kein Einreisevisum erhalten.

[7] Ž Nov. 1971, S. 10–13; Febr. 16–19. – StO Dez. 1971, S. 35–55; Febr. 43–53.

[8] The Journal..., erscheint: Moskau – G 435, Novoděvičij proězd, 1. Das Vorwort zur ersten Nummer ist vom 12. X. 1971 datiert – Z. B. Ž Okt. 1971, S. 21–30 u. ö.

[9] Ž Okt. 1971; Ir. 45/I, 1972, S. 106. – Ž März 1 f. – StO April 7.

[10] Ž Nov. 1971, S. 5 = StO Jan. 14. – Ž Nov. 1971, S. 6.

Geistlichen Akademie, mag. theol. Ioánn Stepánovič Kozlóv; am 22. November 1971 in Kiev die Äbtissin (seit 1960) des Himmelfahrts-Nonnen-Klosters in Kiev-Florov, Animaisa; schliesslich am 14. Januar den Professor für Kirchengeschichte und Logik an der Moskauer Geistlichen Akademie, Anatólij Vasíl'evič Uškóv, im Alter von 78 Jahren[11].

Über die innere Lage der Kirche ist weiterhin ein dichter Schleier gebreitet. In den letzten Jahren vorgebrachte Angaben darüber, dass sich innerhalb der russischen Jugend ein religiöses Wiedererwachen bemerkbar mache, wie man es vor allem aus immer neuen Angriffen atheistischer Veröffentlichungen herauslesen wollte, hält der Geistliche Louis F. Dion, der 1959–1961 und 1969–1971 römisch-katholischer Botschafts-Pfarrer der Amerikaner in Moskau war, für irrig, und er warnt davor, sie zu glauben. Daneben ist ein aus Russland ausgeführtes Manuskript eines früheren Priesters und jetzigen Ingenieurs, Sergĕj Želudkov, durch eine in Deutschland veranstaltete Übersetzung bekanntgeworden[12], dem wir eine gewisse Kenntnis der in Russland verbreiteten theologischen Denkweise verdanken. Der Verfasser setzt sich in erster Linie mit dem geschichtlichen Bilde und dem heutigen Anspruch Jesu Christi auf Grund einer eigenen Ikonen-Theologie auseinander. Zum Grundsatz der kirchlichen Erneuerung müssten die Gedanken der Liebe und der Freiheit werden. Westliche Theologen sind dem Verfasser nur wenig und allenfalls aus zweiter Hand bekannt; dagegen spielt das moderne naturwissenschaftliche Denken bei ihm eine grosse Rolle. Dabei sieht er Gott durch die Symbole des Heiligen und der geistigen Schönheit als bewiesen an. Für Želudkov ist der Geist der Barmherzigkeit, der Wahrheit und der Freiheit Verkörperung des Hl. Geistes als des Geistes Christi, während Hass, Lüge und Gewalt vom Geiste des Teufels stammen.

---

[11] **Innozenz**, eigl. Iván Michájlovič Leofėrov, * Vožbla, Kr. Totem, Gouv. Vólogda 28. VIII. (Stil?) 1890, besuchte die Geistl. Schule und das Seminar in Vólogda, 1912 Priester und Gemeindegeistlicher, 1916–1918 Heeresgeistlicher, dann wieder Gemeindepriester, zuletzt in der Diözese Támbov, 1949 (wohl als Witwer) Mönch und Bibliothekar sowie Vikar an der Laura von Počáev, 1953 Bischof von Kirovográd, 1958 Erzbischof von Alma Ata und Kazachstān, 1960 von Kalínin (Tver'): Ž Nov. 1971, S. 25–27 (mit Bild).

Kozlóv, * Nikól'skoe, Gouv. Pénza, 2. X. (Stil?) 1887: Ž Nov. 1971, S. 34 f. (mit Bild) = StO April 24–26.

Animaisa, * Terechovka, Gouv. Gómeł, 28. VIII., (Stil?) 1899 als Anna Doroféevna Kajdunóva-Budóvskaja, lebte seit 1906 in einem Kloster, 1948 Nonne, 1960 Leiterin eines Klosters, 1964 Äbtissin: Ž Febr. 26 f. (mit Bild).

Uškóv, * Samára 7. VIII., (Stil?) 1894, stud. 1912–1916 Mathematik und Physik in Kazáń, dann Soldat, 1918–1945 Mittelschullehrer für Mathematik und Physik, zuletzt in Moskau, stud. 1945–1949 an der Moskauer Geistl. Akademie, lehrte dann, seit 1964 als Dozent, dort, 1969 mag. theol. und Prof.; verfasste mehrere Bücher: Ž März 28 f. (mit Bild) = StO April 23 f.

[12] Der Titel der Übersetzung lautet: Sergej Scheludkow: Ist Gott in Russland tot? Bericht eines in der Sowjetunion lebenden ehem. Priesters, aus dem Russ. übersetzt von Eugen Voss, Stuttgart 1971. Kreuz-Verlag. 160 S.

Zum Schluss setzt der Verfasser sich mit dem Atheismus in seiner Umgebung auseinander, der die Menschen ohne Trost lasse, während doch «die Hoffnung die Antwort des Seins auf die Lage der Gefangenschaft» sei. Die geistige Elite des Landes werde in Zukunft Träger eines neuen Christus sein[13].

Am 22. Oktober 1971 erfolgte die Amtseinführung des neugewählten **altgläubigen** Erzbischofs von Moskau und ganz Russland (Ruś), Nikodem, in der priesterlich-altgläubigen Mariä-Schutz-Kathedrale auf der Rogožer Siedlung (čto v Rogóžskom posëlkě) in Moskau[14]. – Metropolit Nikodem, der Leiter des Kirchlichen Aussenamtes der orthodoxen Kirche, teilte die Aufhebung der Sanktionen gegen die Alt-Gläubigen aus den Jahren 1656 und 1667 sowie (am 16. November 1971) die Wahl des neuen Patriarchen Poimén folgenden Oberhäuptern alt-gläubiger Gemeinschaften mit: 1. Paul, alt-gläubiger (staroobrjádčeskij) Erzbischof von Novozýbkov, Moskau und ganz Russland; 2. Iván Isáevič Egórov, Vorsitzender des höchsten Alt-Gläubigen-Rates in Litauen; 3. Lavréntij Silánt'évič Michájlov, Vorsitzender der altgläubigen Rigaer Grebénščikov-Gemeinde; 4. Geórgij Ivánovič Derjúgin, Vorsitzender der Moskauer Gemeinde der christlichen Alt-Gläubigen des seeländischen Bekenntnisses (pomorskago Soglasija); 5. Michaíl Ivánovič Čuvánov, Leiter der Moskauer altgläubigen Verklärungs-(Preobražénskij-)Gemeinde[15].

Für die **römischen Katholiken** in **Litauen** gibt es zwei, in **Lettland** einen Bischof. In den 600 Pfarreien Litauens wirken 800 Priester. Doch nimmt deren Zahl allmählich ab, da z. B. 1968 neben 25 Todesfällen nur 5 Weihen, 1969 neben 10 Todesfällen 3 Weihen stattfanden. Die Zahl der Seminaristen in 5 Klassen beträgt zusammen 30. In Lettland werden jährlich nur ein bis zwei Priester neu geweiht. – Das kirchliche Leben in Litauen spielt sich nicht ohne Eingriffe des Staates ab. Ende November 1971 wurden zwei litauische Pfarrer zu je einem Jahr Haft verurteilt, weil sie Kinder zur Hl. Erstkommunion vorbereitet hatten. Dagegen wandten sich über 17 000 Litauer, darunter auch Abgeordnete, in 123 Bittschriften an Staatspräsident Nikoláj Víktorovič Podgórnyj und verlangten deren Freilassung[16].

---

[13] Ir. 45/I, 1972, S. 107; Cath. Standard (Washington) 10. II.; Robert Leuenberger in NZZ 22. I., S. 30–32.

[14] Ž Febr. 46 (mit Bild).

Nikodem, eigl. Nikíta Timoféevič Latýšev, * Pokróvka, Kr. Sorok(i?)/Moldau 1916 als Bauernsohn, 1936 Lektor, 1940 Diakon, seit 1945 in Kišiněv tätig, 1961 Mönch und Bischof dieser Diözese, 1962 Vertreter des Erzbischofs Josef von Russland, trat am 3. XI. 1970 als Verweser dessen Nachfolge an, nach einem Jahr von der Synode zu seinem Nachfolger gewählt.

[15] Ž Dez. 1971, S. 8f. = StO Febr. 13 (ohne die Namen der Empfänger).

[16] Cath. Standard 10. II.; NYT 27. XI. 1971, S. 10 C; Vaterland (Ztg. Luzern) 11. XII. 1971; FAZ 3. III., S. 5. – Pr. 28. III., S. 1; FAZ 13. VI., S. 4.

Der Leiter der dem atheistischen Staate besonders ablehnend gegenüberstehenden **«unabhängigen» Baptisten,** Gennádij Konstantínovič Krjučkóv, wird von den Behörden wegen seiner religiösen Betätigung steckbrieflich gesucht. – Am 10./11. Mai drangen 15 Baptisten, darunter fünf Kinder, in die amerikanische Botschaft in Moskau ein, um dort um Hilfe für ihre Bestrebungen nach freier Religionsausübung zu bitten. Sie verliessen das Botschaftsgebäude nach der Zusicherung von Straffreiheit wieder und sollen in Flugzeugen in ihre mittelsibirische Heimat zurückgebracht worden sein. – Am 9. November 1971 starb der stellvertretende Leiter der Evangeliums-Christen und Baptisten im Rätebunde, Sergěj Trofímovič Timčénko, 68jährig; am 24. November 1971 ihr Generalsekretär, Aleksándr Vasíl'evič Karev[17].

Für **Juden** im Rätebunde kann es noch immer gefährlich sein, den Wunsch nach Auswanderung nach Israel zu äussern. Gar mancher verliert dann seine Stelle und wird von seiner Umgebung isoliert. Doch unterliegen die, die einen solchen Wunsch haben, wie das amerikanische Staatsdepartement am 9. November 1971 vor dem Kongress äusserte, keinem direkten Terror, wie freilich von anderer Seite behauptet wird. Während eben dieser Wochen war einer etwas grösseren Anzahl von Juden die Auswanderung gestattet worden; 1971 sollen bis Anfang November etwa 7500 das Land verlassen haben. Freilich stimmt die Erklärung einer rätebündischen Abordnung in Tel Avīv vom 26. Januar, gewissermassen jeder Jude könne, wenn er es wolle, nach Israel ausreisen, doch nur 1 v.H. habe dieses Verlangen, offensichtlich nicht mit den Tatsachen überein. So nimmt es nicht wunder, dass während des Besuches von Präsident Richard Milhous Nixon in Moskau im Mai jüdische Kreise offensichtlich an einem Zusammentreffen mit ihm gehindert wurden; er war von verschiedenen amerikanischen Kreisen aufgefordert worden, für die Belange der Juden einzutreten. Doch sind auch amerikanische Rabbiner der Überzeugung, dass die Mehrzahl der Juden des Rätebundes dort zu verbleiben wünscht. – Am 30. April demonstrierten Zehntausende amerikanischer Juden vor den Vereinten Nationen, um die Öffentlichkeit auf das Schicksal ihrer Glaubensgenossen im Rätebunde aufmerksam zu machen[18].

Am 15. Mai wurde Jakob L. Fischmann (Fišman) zum neuen (vgl. IKZ 1972, S. 5) Rabbiner von Moskau ernannt[19]. – Am 8. März traf der 70jährige bisherige Ober-Rabbiner von Georgien, Jakob Dobrošvili, als Einwanderer in Israel ein. Er berichtete, die Gottesdienste in seiner Heimat gingen unbehindert vor sich; die Auswanderung nach Israel sei verhältnismässig leicht. Eine Anzahl von Juden, die dieses Land verliessen, nahm sogar die exhumierten Leichen ihrer Vorfahren mit[20].

Am 19. Oktober 1971 erklärte die Hl. Synode des Moskauer Patriarchats die Übernahme der Jurisdiktion über die russische Emigranten-

---

[17] FAZ 13.V. S. 3. – Krjučkov ist 1928 in Carícyn (heute Volgográd) geboren. – Ž Dez. 1971, S. 13.

Lit.: Wilhelm Kahle: Die Gemeinde der Evangeliums-Christen/Baptisten in der Sowjetunion in der Selbstdarstellung, in Ky N.F. XI/1, 1971, S. 78–89.

[18] NYT 10.XI. 1971, S. 1, 4; 11.XI. 1971, S. 12C; 6.XI. 1971, S. 1, 5; 27.I.; 21.III.; 28.III.; 28.IV.; 8.V.; JW 11.V., S. 24; W 2.V., S. 1.

[19] Bekanntgegeben 3.VI.: NYT 4.VI.

Fischmann, 59jährig, * Luck/Wolhynen, floh 1941 nach Moskau, stud. in der dortigen Jěšīvā, war 1963/64 Rabbiner in Perm̆, arbeitete dann in einer Moskauer Fabrik.

Lit.: Aryeh Yodfat: Le statut légal de la religion en Union Soviétique et son incidence sur la religion juive, in Ist. 1972/I, S. 57–74.

[20] JW 13.I.; 16.III., S. 2; W 9.III., S. 4.

kirche in **Westeuropa** (unter Metropolit Georg [Tarásov] in Paris; vgl. IKZ 1972, S.6 mit Anm.16) durch das Konstantinopler Patriarchat für unwirksam und nicht den Kanones entsprechend. Patriarch Athenagoras gegenüber wurde der Unwille der russischen Kirche und die Hoffnung auf eine alsbaldige Wiederherstellung des kanonischen Zustandes zum Ausdruck gebracht. – Am gleichen Tage wurde Archimadrit Seraphim (Rodiónov) zum Bischof von Zürich **(Schweiz)** und zum Vikar des Exarchen für Westeuropa, des Metropoliten Anton (Blum) von Súrož (in London), ernannt. – Zum Archidiakon des Moskauer Patriarchats in Mitteleuropa wurde der Geistliche Seraphim H. Kiszio von der Auferstehungs-Kathedrale in West-**Berlin** ernannt[21].

Die Orthodoxe Kirche von **Amerika** (russischen Ursprungs, die frühere «Metropolitie»; vgl. IKZ 1970, S.209) ist unzufrieden darüber, dass sie innerhalb der im Dezember 1971 neugewählten Leitung der «Konferenz orthodoxer Bischöfe in Amerika» nicht vertreten ist; sie erwägt ihren Austritt aus dieser Organisation. Diese Kirche feierte ebenso wie die Russische Orthodoxe Kirche ausserhalb Russlands (die **«Jordanviller Jurisdiktion»**) Weihnachten nach altem Stil, während die griechischen orthodoxen Kirchen in den Vereinigten Staaten auf den 25. Dezember übergegangen sind. Noch vorher, am 12. Dezember 1971, hatte die Jordanviller Jurisdiktion in Neuyork einen Gottesdienst für alle im Rätebunde religiös Verfolgten gehalten. Zu ihr ist jetzt der 82jährige Erzbischof Ambrosios von Pittsburg und West-Virginien übergegangen, der bisher zur «Orthodoxen Kirche Amerikas» gehört hatte. Er ist mit deren Haltung gegenüber dem Moskauer Patriarchat nicht einverstanden. – Vom 22. bis 26. Dezember 1971 besuchte der damalige Leiter des Kirchlichen Aussenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit Nikodem, die Vereinigten Staaten. Schon vorher, im Mai 1971, hatte sich Erzbischof Nikodem von Char̆kov und Bogodúchov bei der orthodoxen Gemeinde in Havanna auf Kuba aufgehalten[22].

In der **Ukraine** gibt es (unter der Leitung des Moskauer Patriarchats) etwa 20 Millionen Gläubige, 19 Bistümer (davon etwa die Hälfte mit ukrainischen Bischöfen), 8000 Pfarreien und etwa 7000 Priester (alles un-

---

[21] Ž Nov. 1971, S.5 = StO Jan.10; Ž Nov. 1971, S.6 = StO Jan.15 und Ž Febr. 8–13 (mit Bild) = StO März 14–16, 23–26; NZZ 21.XII.1971, S.13. – FAZ 16.VI., S.4.

Seraphim, eigl. Vladímir Ivánovič Rodiónov, * Moskau 24.IV. (Stil?) 1905, als Kirchenmaler ausgebildet, seit 1923 in Paris, stud. später dort Theologie, 1939 Hieromonach, 1945 Abt (Igúmen), 1952 Archimandrit, 1946 Vertreter der russischen Kirche beim Ökumenischen Rat, 1949 Pfarrer in Zürich. – Seraphim besuchte vom 14.XII.1971 bis 10.I.1972 das Moskauer Patriarchat: Ž Febr. 24.

Lit.: Olivier Clément: Un «vicariat extraordinaire» du Trône œcumenique en Europe occidental, in Ist. 1972/I, S.5–26 (Geschichte und Gegenwart der Metropolit Georg Tarasov unterstehenden kirchlichen Organisation).

An der Herausgabe einer «Ökumenischen Bibel-Übersetzung» ins Französische sind auch zwei orthodoxe Professoren des St.-Sergius-Instituts in Paris beteiligt: Pr 15.IV., S.13; G April 110.

[22] NYT 9.I.; 8.I.; 13.XII.1971. – PrR 28.II., S.15; Cred. April 4. – Ž März 9. – Ž Febr. 20–23.

Lit.: Vsevolod Rochcau: Les origines du diocèse russe d'Alaska (1820–1840), in Ir. 1972/I, S.75–110 // Avtokefalija Russkoj Pravoslavnoj Greko-Kafoličeskoj Cerkvi (Mitropolii) Ameriki (Die Autokephalie der Russischen Orthodoxen Griechisch-Katholischen Kirche – der Metropolitie – Amerikas) (Sammlung offizieller Urkunden und Text des «Tomos», ebenso Aufsätze polemischen Gepräges zur Autokephalie der Orthodoxen Kirche in Amerika), Neuyork 1970. Vseslavjanskoe Izdatel'stvo. 208 S. (Kampfschrift seitens der russischen Auslandskirche – der Jordanviller Jurisdiktion – gegen die «Orthodoxe Kirche Amerikas»).

ter Einschluss ehemaliger Unierter). – In der **Emigration** leben etwa 450000 Gläubige mit 11 Bischöfen und 300 Priestern in 570 Pfarreien. Davon befinden sich etwa 180000 (unter Metropolit Mstysláv) in den Vereinigten Staaten, etwa 200000 (unter Metropolit Hilarion) in Kanada, weitere in Europa und Australien. – Daneben gibt es zwei ukrainische Diözesen unter der Jurisdiktion von Konstantinopel, mit etwa 100000 Gläubigen und zwei (früher unierten) Bischöfen, Orestes Čornok und Johannes Martin. – Am 4. November 1971 ernannte Metropolit Mstysláv (Skrýpnik), der Leiter der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche (UAPC), nach dem Tode des Erzpriesters Ananias Teodoróvyč den Erzpriester Iván Mánek zum einstweiligen Verweser dieser Kirche und Haupt des Konsistoriums in Australien und Neuseeland. – Vom 14. bis 17. Oktober 1971 fand die 7. Synode der UAPC in Amerika statt, die des 50. Jahrestages der Wiederherstellung der ukrainischen Autokephalie gedacht und ein Requiem für die Blutzeugen dieser Kirche feierte. Dabei wurde die ukrainische St.-Vladímir-Kirche in Neuyork durch Metropolit Mstysláv zu seiner Kathedrale erhoben[23].

Viele der **uniert-ukrainischen** Kirchen in der polnischen Woiwodschaft Reichshof (Rzeszów) in **Galizien** sind 1945/46 der römisch-katholischen Kirche übergeben worden. Zahlreiche sind heute verfallen, doch sollen einige davon als Touristen-Attraktion ausgebessert werden. – In **Südslawien** gibt es noch zwei Bistümer mit drei Bischöfen (seit Ende Oktober 1969 das Bistum Makedonien mit dem Sitz Skopje unter Bischof Joachim Herbut). – Der Bischof der unierten Diözese Hajdúdorog in **Ungarn** (mit heute vielfach madjarisierten Ruthenen), Dr. Miklós Dudás, ist am 18. (?) Juli 69jährig gestorben[24].

Die uniert-ukrainische Kirche hat ihren Mittelpunkt jetzt in **Amerika**, wo sie in Kanada einen Metropoliten mit vier Bistümern und in den Vereinigten Staaten einen Metropoliten mit drei Bistümern und (etwa 1970) zusammen 557248 Seelen hat. Doch sind nur 8603 innerhalb der Kirche getauft worden (die übrigen wohl römisch-katholisch). – Daneben gibt es apostolische Exarchate in Deutschland[25], Frankreich, England, Australien, Brasilien und Argentinien sowie einen Apostolischen Visitator für das übrige Europa. – Die Karpaten-Ukrainer (Ruthenen) sind in einer eigenen Metropolitie mit drei Bistümern organisiert.

---

[23] J. Meijer cssr: Oekraïne, in CO 24/I, 1972, S. 46–52; RC Jan./März 13; ebd. 10 f. = Solia 19. XII. 1971, S. 5.

Lit.: Mykola Čubatyj: Istorija Chrystyjanstva na Rusy-Ukraïny (Gesch. des Christentums in der Ruś-Ukraine), Band I (bis 1353), Rom/Neuyork 1965. Ed. Cath. Universitatis Ucrainorum. 816 S. // J. Madey: Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte der ukrainischen und weiss-ruthenischen Kirche, München 1969. Ukr. Freie Univ. 239 S., DM 35.– // V. Potijenko: Vidnovlennja ijerarchiï Ukraïnśkoï Pravoslavnoï Avtokefal'noï Cerkvy (Die Erneuerung der Hierarchie der Ukrainischen Orth. Autokephalen Kirche), hrsg. von der Leitung der Kirche, Neu-Ulm 1971 (dazu RC Jan./März 19).

Ananias Teodoróvyč, * Bilyn/Kr. Kowel/Wolhynien 17. XII. (Stil?) 1900, stud. Theologie in Kremenéc und Warschau, 1925 Priester und Geistlicher in Gemeinden seiner Heimat, seit 1944 in Deutschland, gründete 1948 die erste Gemeinde der UAPC in Australien, seit 1953 Leiter des dortigen Konsistoriums: RC Jan./März, S. 18 f. (mit Bild).

[24] Wissenschaftlicher Dienst aus Ostmitteleuropa 22/I (Marburg 1972), S. 10–16. – FAZ 20. VII., S. 6.

Dudás, * Máriapócs, Diözese Hajdúdorog, 27. X. 1902, 1927 Priester, 1939 Bischof.

[25] Hier liegt das Zentrum der Kirche zu Freiburg im Breisgau–Gundelfingen, wo sich ein auch aus römischen Katholiken bestehender Kirchenchor gebildet hat, der auch «Liturgische Reisen» unternimmt: Badische Zeitung (Freiburg) 28. III.

In Amerika haben die unierten Ukrainer wie viele andere Einwandererkirchen mit der Sprachenfrage zu kämpfen. Zwar wird gemäss dem neuen Missale (Služebnik) dem Ukrainischen ein breiterer Raum gewährt als bisher; aber dessen Sprache wird vielfach als altertümlich empfunden und dafür eine englische Liturgie gefeiert. Im kirchlichen Leben spielt, wie bei vielen amerikanischen Kirchen, die soziale Tätigkeit eine starke Rolle, wobei auf nationaler Basis auch mit den orthodoxen Ukrainern zusammengearbeitet wird. Die kirchlichen Zeitschriften bringen häufig Beiträge im überlieferten Geiste[26].

Die Frage der Errichtung eines Patriarchats für die unierten Ukrainer (vgl. IKZ 1972, S. 7) hat innerhalb der Kirche keine ungeteilte Zustimmung gefunden. Besonders Metropolit Ambrosios Senyšyn von Philadelphia hat Einwände erhoben, und die Auseinandersetzung zwischen Anhängern und Gegnern dieser Idee führte zu vielerlei Zusammenstössen, zu Störungen bei der Weihe der beiden Hilfsbischöfe Ivan Stock und Basil Losten in Philadelphia (25. Mai 1971), zur Verteilung von Pamphleten u. a. m. Diese Form der Auseinandersetzung hat manche abgeschreckt; man warf überdies Kardinal Josef Slipýj vor, dass er keine Stellung nehme, dass er keine Schritte zur Versöhnung der streitenden Parteien unternommen habe, und verlangte die Zusicherung seinerseits, dass er keinen Bruch mit dem Papst wolle. Trotzdem erhob Kardinal Slipýj anlässlich einer Hl. Messe zu seinem 80. Geburtstag in Rom im Februar neue Vorwürfe gegen den Vatikan und erklärte, er habe seit seiner Befreiung manchmal schwerer gelitten als während seiner 18jährigen Haft im Rätebunde. Eine Abordnung der Kirche in Rom warf dem Vatikan im März einen «Ausverkauf ihrer Interessen» zugunsten einer Verbesserung der Beziehungen mit dem Moskauer Patriarchat vor. – Am 23. Februar traf der (heimlich geweihte) uniert-ukrainische Erzbischof V. Veličkovškyj aus Galizien in Rom ein, der drei Jahre lang wegen «ideologischer Sabotage unter religiösem Deckmantel» im Rätebunde in Haft war[27].

Am 1. Februar wurde der orthodoxe Bischof von Karelien und Helsingfors **(Finnland)** durch den Ökumenischen Patriarchen zum Metropo-

---

[26] J. Meijer CSSR: Oekraïne, in CO 24/I, 1972, bes. S. 48–51.
Lit.: Card. Josef Slipýj: Opera omnia, Band V, Rom 1971. Ed. Universitatis Cath. Ucrainorum. 416 S. // M. Rudnycka: Nevidimi stigmati (Unsichtbare Stigmata; = Slipyj) Rom 1971. Society for the Promotion of the Patriarchal System in the Ucrainian Cath. Church. XVI, 558 S. // Casimir Kucharek: History of the Development of the Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom, Toronto 1971. Alleluja Press.

[27] J. Meijer CSSR: Oekraïne. Een oekraïns patriarchaat, in CO 24/II, 1972, S. 113–123. – NYT 20. II.; Chicago Sun – Times 28. III. – HK April 210.

liten erhoben. Im März besuchte eine Abordnung der Kirche unter Bischof Johannes die bulgarische, im Juni unter Erzbischof Paul die griechische orthodoxe Kirche[28].

In der orthodoxen Kirche der **Tschechoslowakei** herrscht ein grosser Mangel an Priestern; trotzdem sind drei jüngere Geistliche zur Vervollkommnung ihrer Studien (nach Rom, Bukarest und Zagórsk) geschickt worden. Eine Reihe von Kirchen wurde restauriert und die Bibliotheken ergänzt, obwohl die Einfuhr religiöser Bücher in den Staat als «nicht im Einklang mit den Belangen des sozialistischen Staates» untersagt ist. – Vom 29. Juli bis 12. August 1971 besuchte eine Abordnung der Kirche das Moskauer Patriarchat[29].

Das kirchliche Leben **Rumäniens**[30] ist – wie schon wiederholt betont – recht lebhaft und wird vom Staate weniger beschränkt als in andern kommunistischen Ländern. Seine Bedeutung für das Nationalbewusstsein und das Leben des rumänischen Volkes wird auch vom Leiter des Amtes für kirchliche Angelegenheiten, Prof. Dumitru Dogaru, anerkannt. Freilich gibt es auch in diesem Lande Beschränkungen: Der Religionsunterricht darf nicht in der Schule abgehalten werden, findet vielmehr in einer Art von Sonntagsschule statt. Die Zahl der Theologiestudenten beträgt in sechs Seminaren in Bukarest (etwa 215; jährlich 60 nach einem Eingangsexamen zugelassen), Buzău, Caransebeş, Klausenburg, Craiova und dem Kloster Neamţ insgesamt etwa 1000, von

---

[28] P März 178 f.; G April 110. – CV 1.VI., S. 5 f. – E Juli 350–369; Ep 13.VI., S. 9.

Lit.: A. Jääskinen: The Icon of the Virgin of Konevitsa, Helsingfors 1971. Suomen Kirkkohist. Seura. 260 S.

[29] tön Juli 6 f. – Solia 19.XII. 1971, S. 5. – Ž Nov. 1971, S. 29–31.

Lit.: Alexander Frický: Ikony z východného Slovenska (Ikonen aus der Ostslowakei), Kaschau 1971. Východoslovenské vyd. 169 S., 102 Abb.

[30] **Lit. zur rumänischen Kirche:** Patriarch Justinian: Im Dienste des Herrn und der Menschen. Botschaften und Ansprachen an den Klerus (rumän.), Band X, Bukarest 1971. Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă. 332 S. (vgl. MMS Mai/Juni 1971, S. 401/3; ROCN I/1, S. 23) // Alexandru Moisiu: Die Bildung der Priester in der Sicht des Patriarchen Justinian, in MA Juli/Aug. 1971, S. 550–555 // M. Clineţ: Roemenie, in CO 24/I, 1972, S. 52–57 (Jubiläum des Patriarchen; Symposion mit griech. Theologen in Thessalonich Okt. 1970; Ökumenische Gespräche in Wien; Theologentagung in Bukarest Dez. 1970; Berührungen mit der röm.-kath. Kirche).

Biserica Ortodoxă Română Sept./Okt. 1970 beschreibt die Reise des Patriarchen Justinian in Deutschland // Die rumänische orthodoxe Kirche, 2. Aufl., Bukarest 1968. Verlag des Orthodoxen Biblischen und Missionsinstituts. 99 S. 8°, Abb. (vor allem beschreibende Darstellung des gegenwärtigen Zustandes) // Die rumänische orthodoxe Kirche, Bukarest 1967, Verlag des Bibel- und Orthodoxen Missionsinstitutes. 225 S. 4° (Bildband; mit dem vorstehenden nicht identisch; zur franz. Ausg. vgl. IKZ 1968, S. 220, Anm. 27) // Corina Nicolescu: Icônes Roumaines, Bukarest 1971. Editions Meridiane. 61 S., 79 Tafeln // Cornel Irimie/Marcela Focşa: Roumanian Icons painted on glass, Bukarest 1969. Meridiane Publishing House. 35 S. 4°, 149 mehrfarbige Tafeln.

N. Grigoraş: Curtea şi Biserica Domeasca din Iaşi (Hof und Fürstenkirche in Jassy), Bukarest 1970 (vgl. MMS Jan./Febr. 1971, S. 130/132) // Pavel Florea: Mănăstirea Frumoasă, 1970, 60 S. (vgl. MMS März/April 1971, S. 299) // Al. A. Botez: Rumänisch-orthodoxe Pilger an den Hl. Stätten (rumän.), in MMS März/April 1971, S. 276–281 (Historischer Überblick seit dem 17. Jh.) // MMS erhält allerlei kurze kirchengeschichtliche Aufsätze.

Der IKZ 1972, S. 9, genannte Titular-Bischof von Astigi gehört der römisch-katholischen, nicht der unierten Kirche an.

denen oft 25 bis 30 einen Schlafsaal im Kasernenstil teilen. Dabei finden keineswegs alle Eintrittswilligen Aufnahme. Man kann mit 15 Jahren in ein Seminar eintreten und wird dann in fünfjähriger Ausbildung mit Kirchengeschichte und -recht, Altem und Neuem Testament, Pfarrverwaltung und Musik, mit den Grundzügen der allgemeinen Geschichte und Erdkunde sowie mit einer Fremdsprache neben Griechisch und Latein vertraut gemacht. Danach kann man in eines der beiden Theologischen Institute (entsprechen den früheren Fakultäten) in Bukarest bzw. Hermannstadt (mit 350 bzw. 300 Studenten) übergehen; hier gibt es auch Studenten aus Äthiopien und Kenia[31]. In diesen Instituten werden die gleichen Fächer in gründlicherer Form, weiter Hebräisch und – wenn man will – Englisch gelehrt. Man strebt an, soziale Fragen und Probleme des gegenwärtigen Lebens stärker als bisher in den Unterricht einzubeziehen. Nach vier Jahren wird man Baccalaureus der Theologie. Für die Doktorprüfung braucht man drei weitere Jahre und muss eine schriftliche Arbeit vorlegen. Dabei stehen den Studenten vielfach Scripta der Vorlesungen ihrer Professoren zur Verfügung. – Für Spätberufene zwischen 21 und 31 Jahren besteht das Seminar in Curtea de Argeş mit einem dreijährigen Kurs.

Alle Kirchen des Landes haben – so hört man – einen Priester. Jedenfalls in der Landeshauptstadt finden neben Morgen-Gottesdiensten auch Vespern statt; überhaupt kann man fast zu jeder Tagesstunde Gläubige in den Kirchen antreffen, vielfach Frauen, die oft Gaben mitbringen, die geweiht und nach dem Gottesdienste an die Anwesenden verteilt werden. Festgottesdienste, etwa bei der Einweihung einer neuen Kirche durch Patriarch Justinian im nördlichen Siebenbürgen im Sommer 1971 (mit etwa 20000 Gläubigen) oder an Patronatstagen der Klosterkirchen, sind gut besucht. Die Gläubigen wohnen mehrere Stunden stehend dem Gottesdienste bei; an ihnen nehmen dann auch Patriarchalräte, verschiedene Geistliche und Diakonen teil. Doch macht sich der Einfluss des amtlichen Atheismus unter der Jugend durchaus bemerkbar. – Kirchliche Trauungen (in Bukarest mit Vorliebe in der Kirche Domniţa Bălaşa) sind aber noch durchaus üblich. Ihre Zahl erreicht in kleineren Vorortkirchen an Wochenenden oft 30 bis 35. – Die Wiederherstellung und der Neubau von Kirchen ist erlaubt, wie dies bei der Kathedrale von Radautz und der

---

[31] Nach ROCN I/1, S. 17, insgesamt 710 Studenten.

St.-Georgs-Kirche in einer Vorstadt von Kronstadt der Fall war. Weiter werden sieben Kirchen in der Erzdiözese Gross-Wardein, vier in der Diözese Jassy und drei in der Erzdiözese Bukarest genannt, dazu drei in den Bezirken Buzău, Mehedinţi und Craiova. Bei historisch bemerkenswerten Bauten werden die Kosten für die Wiederherstellung vielfach vom Staate, in anderen Fällen von der Kirche übernommen. Trotzdem fehlt es besonders in den wachsenden Aussenbezirken der Grossstädte an kirchlichen Neubauten; für sie wird vom Staate häufig das Baumaterial verweigert.

Für die Ausmalung der Kirchen stehen viele Kirchenmaler zur Verfügung, die nach mehreren Prüfungen durch Geistliche und Künstler in drei Klassen eingeteilt und entsprechend eingesetzt werden.

In den Klöstern mit z. T. noch grösserem Landbesitz leben etwa 4000 (vielfach jüngere) Nonnen und etwa 400 Mönche, die erst mit 45 Jahren in ein Kloster eintreten dürfen. Manche Klöster sind aufgelöst worden, andere haben bestimmte wirtschaftliche und soziale Aufgaben. So leben im Kloster Dealu alte Mönche und Priester, im Kloster Viforita alte Nonnen und Pfarrwitwen, im Kloster Ţigăneştĭ (mit 143 Nonnen) werden Stoffe für kirchliche Gewänder und Schmuck hergestellt. Ein Teil der Webereien ist zur Ausfuhr bestimmt (alle diese Klöster liegen in der Nähe von Bukarest).

Weiter erfährt man, dass im Nonnenkloster Agape über 300, in Varatec etwa 200, in Hurez und Moldoviţa je 80 Nonnen leben. – Mönchsklöster bestehen auch in Cernica und Căldăruşani nahe Bukarest, ferner im Norden des Landes in Neamţ und Silistria(?).

An Bibeln soll noch Mangel herrschen, wenn auch die Druckerei des Patriarchats mit deren und anderer kirchlicher Bücher Herstellung beauftragt ist. Sie druckt auch Messbücher für die römisch-katholische Kirche sowie Heiligenbilder (Ikonen) und andere Devotionalien, die man auch in den Kirchen kaufen kann, während Bibeln oder kirchliches Schrifttum dort nicht feilgeboten werden[32].

Die kirchliche Beerdigung des Vaters des Staatspräsidenten Ceauşescu, der am 15. April in seinem Heimatorte Scorniceştĭ starb und von Bischof Josef von Rîmnic-Argeş beigesetzt wurde, hat durch ihre längere Wiedergabe im staatlichen Fernsehen grosses Aufsehen erregt und ist in kirchlichen Kreisen als Zeichen der Achtung vor den religiösen Gefühlen des Volkes aufgefasst worden[33].

---

[32] Nach einem Bericht Prof. George R. Ursuls vom Emerson College in Boston in Cred. Mai 1–3; MA Juli/Aug. 1971, S. 597–603 (neue Kirchen in Siebenbürgen); eigene Beobachtungen Ende April.

Verzeichnis von 19 zwischen Sept. und Dez. 1971 erneuerten Kirchen: P März 180. – Verzeichnis der rumänischen Klöster: E 16. V., S. 281 ff.; Juni 313 f.

[33] Eigene Beobachtungen; Cred. Mai 3.

Es gibt in Rumänien 12 Bistümer, 106 Dekanate, 8185 Pfarreien und 2847 Filialgemeinden. Sie werden von 8564 Priestern, 78 Diakonen, 57 Doktoren der Theologie[34] und von 49 Doktoranden (graduates for a doctorate in theology) betreut. 6174 Geistliche haben ein theologisches Examen, 2147 das Diplom eines theologischen Seminars; 157 sind noch ohne Abschluss ihrer Studien. – Von den 11722 Gottesdienststätten sind 8321 Pfarrkirchen, 2792 Filialkirchen, 150 Friedhofskapellen, 2 befinden sich in kirchlichen Einrichtungen, 39 unterstehen der Jurisdiktion des Patriarchen, 49 sind Kathedralen, 123 Klosterkirchen und 246 Kapellen. – 1971 wurden 315 Priester und 157 neue oder wiederhergestellte Kirchen geweiht. Die Zahl der Klöster beträgt 57 (30 für Männer, 27 für Frauen); daneben gibt es 50 klösterliche Einrichtungen. – Zur Wiederherstellung kirchlicher Gebäude wurden (in welchem Zeitraum ?) 53,89 Millionen Lei ausgegeben, darunter 15,57 Millionen für solche von geschichtlicher Bedeutung (also wohl durch den Staat)[35].

Der Nationale Kirchenrat, der einmal jährlich, zuletzt am 10. und 11. Dezember 1971 im Patriarchat in Bukarest, tagt, besteht aus drei Priestern und sechs Laien, die von der kirchlichen Nationalversammlung auf sechs Jahre gewählt werden. Er befasst sich mit Finanzfragen, der Förderung kirchlicher Unternehmungen, der Überwachung der Verwaltung der kirchlichen Einrichtungen und des Kirchenvermögens und stellt Übersichten über das kirchliche Leben einzelner Diözesen zusammen. Die kirchliche Nationalversammlung tagte am 12. Dezember 1971 ebenfalls im Patriarchat. Sie ist das Hauptorgan für wirtschaftliche und Verwaltungsfragen und besteht aus den Mitgliedern der Hl. Synode (die sich zuletzt am 28. und 29. April in Bukarest trafen) sowie drei Vertretern (ein Priester und zwei Laien) für jede Diözese. An ihren Sitzungen nimmt auch der Leiter des Amtes für kirchliche Fragen teil[36].

Am 15. Juli 1971 starb Bischof Emil (Antal) von Argeş, später Verweser der Diözese Suceava und zuletzt Superior des Klosters des hl. Elias in Topliţa (Kreis Harghita) ebenda; am 9. Dezember 1971 der ehemalige (1940–1945) Metropolit des Buchenlandes, Titus (Simedrea), im Kloster Cernica bei Bukarest. – Am 30. Januar wurde in Roman Archimandrit Euthymios (Luca) zum Weihbischof von Bîrlad im Rahmen der Diözese Roman-Husch geweiht[37].

Die Zahl der **Rabbiner** in Rumänien ist zwischen 1948 und 1972 von 600 auf 3 gefallen. Zuzüge aus dem Westen, zu denen aufgefordert wurde (vgl. IKZ 1968, S. 65), haben nicht stattgefunden. Es gibt 70 Gemeinden mit etwa 100000 Seelen und 21 Schächter. Ein ständiges Theater in jiddischer Sprache mit rumänischer Simultan-Übersetzung verliert mehr und mehr an Besuchern. Eine «Zeitschrift für mosaische Kultur» er-

[34] Verzeichnis neuerer Diss. in ROCN I/2, S. 45.

[35] ROCN I/2, S. 19 f. Hier Verzeichnis der neu geweihten Priester, nach Diözesen geordnet, S. 21–28. 100 Lei entsprechen z. Zt. DM 20,14.

[36] ROCN I/2, S. 16 f.

[37] MA Mai/Juni 1971, S. 376–385. – ROCN I/2, S. 31. – Ebd. 25 f. (mit Bild).

Titus, * Naipu/damals Bez. Vlaşca 4. IX. (Stil ?) 1886, stud. in Bukarest, Montpellier und Paris sowie Rechte in Jassy, 1907 Priester, als Witwer Mönch in Cernica, 1926 Hilfsbischof, 1935 Bischof des Buchenlandes; verfasste bes. kirchengeschichtliche Arbeiten: ROCN I/2, S. 31.

Euthymios, * Ceahlău/Kr. Neamţ 9. XI. 1914, trat 15jährig ins Kloster, stud. dort sowie 1945–1948 an der theol Fak. in Bukarest, dann Abt im Kloster Bistriţa-Piatra Neamţ, später im Kloster des hl. Johannes des Neuen in Suceava.

scheint 14täglich in einer Auflage von 7000 Stück gleichzeitig in Hebräisch, Jiddisch und Rumänisch. Die jüdischen Gemeinden werden besonders von Amerika aus finanziell tatkräftig unterstützt. Ihre Mitglieder sind politischen oder wirtschaftlichen Beschränkungen nicht unterworfen, doch gibt es beständig Auswanderer nach Israel, wo 12 v.H. der Bevölkerung aus Rumänien stammen. – Die Ministerpräsidentin Israels, Frau Golda Meïr, besuchte während ihres Staatsbesuchs in Rumänien am 5. Mai abends den synagogalen Gottesdienst und hielt eine Ansprache[38].

Am 21. Mai wurde in Edmonton **(Kanada)** eine neue rumänische Kirche (der dem Patriarchat anhängenden Richtung) eingeweiht[39].

Der neue **bulgarische**[40] Patriarch Maximos legte in einem Gespräch mit dem Organ der polnischen regimetreuen katholischen «Pax»-Bewegung, «Słowo Powszechne» (8. August 1971), die beschränkten Möglichkeiten dar, die seiner Kirche im Rahmen eines kommunistisch-atheistischen Staates bleiben. In dem ihr möglichen Umfang bemühe sie sich um die Durchführung des Auftrages Jesu Christi und der Evangelien[41].

In Sofia wurden vier Geistliche suspendiert, die sich geweigert hatten, im kirchlichen Rahmen den gregorianischen Kalender zu verwenden. – Der Patriarch besuchte die Klöster Plakovo (20. Juli 1971), Trojan

---

[38] Heidi Dumreicher: Loyaler Jude und loyaler Rumäne, in FAZ/Ereignisse und Gestalten 8. VII., S. 3. – NYT 6. V.

[39] Cred. Febr. 3.

Lit.: The Roumanian Orthodox Missionary Episcopate in America. A short History, Detroit/Mich. 1967. Published by The Romanian Orthodox Missionary Episcopate in America. 15 S. // Calendarul Ortodox Credinţa (Kal. der Ztschr. Cred.), 1972. Publ.: ebd. 232 S.

[40] Bericht über die Wahl des Patriarchen Maximos: DK Juli 1971, Sondernummer; Ž Okt. 1971, S. 44–56.

Godišnik na Duchovnata Akademija «Sv. Kliment Ochridski»/Annuaire de l'Acad. de Théologie «St. Clément d'Ochridač», **Jg. XVIII** (XLIV), 1968/69, Sofia 1971. Sinodalno izdatelstvo. 298 S. (Aus dem Inhalt: Vasil Iv. Pandurski: Die Annahme des Christentums in Bulgarien und die Entwicklung des Schrifttums und der Kunst) // Todor p. Todorov: Die sittenlehrende Predigt des hl. Basilius des Grossen // Dimitŭr Penov: Kirchlich-gemeinschaftliche Ansichten der hl. Brüder von Saloniki Kyrill und Methodi des hl. Klemens von Achrida // Ivan S. Markovski: Die Psalmen (Exegetische Forschung) // Todor Sŭbev: L'influence de St. Grégoire de Nazianze sur St. Cyrille Slavo-bulgare // Bojan Piperov: Presbyter Lucian's Recension of the Biblical Text and the Translation of SS Cyril and Methodius).

Jg. XIX (XLV), 1969/70, Sofia 1971. Sin. izd. 415 S. (Aus dem Inhalt: Ivan S. Markovski: Die Psalmen (Exegetische Forschung) // Todor Sŭbev: Fondation de l'église Bulgare en 870 // Radko Poptodorov: Die Bekehrung zum Christentum und die Gründung der bulg. Kirche im Jahre 870 als Wendepunkt im Kulturleben des bulg. Volkes zur Zeit des ersten bulgarischen Staates // Ivan G. Pančovski: Das Problem von Eros und Agape in orthodox-ethischer Sicht // Blagoj D. Čifljanov: Le Triodion et le Ménologion de la Grande Eglise du IX[e] siècle).

NB: Die Titel sind hier in der Sprache der beigegebenen Zusammenfassung angeführt.

Arch. Kallinikos Karusos: Die Synodalklöster Bulgariens (Rila, Bačkovo, Troja), in E 15. III., S. 156 f.; 1./15. IV., S. 196 f. // D. Kalev: Sv. Gorazd, Slavjanski Prosvetitel (Der hl. G., Erleuchter der Slawen), Sofia 1970. Sinodalno Izdatelstvo // Verzeichnis der Veröffentlichungen des Synodalverlags 1956: CV 1. I., S. 10–12; 1957: ebd. 11. I., S. 7–11.

[41] CV 1. I., S. 3. – In diesen Themenkreis gehört auch die Darlegung junger bulgarischer Christen zum Thema Die Rolle der Jugend im Kampf gegen den Materialismus»: CV 1. II., S. 7 f. – Im übrigen bringt CV weiterhin Artikel zur nationalen Kirchengeschichte, Kirchweihfeiern, die Sitzung von Pfarrausschüssen u. ä.

(15. August 1971) sowie Bačkovo (21. Januar) und stattete zusammen mit der Hl. Synode dem Geistlichen Seminar in Sofia einen Besuch ab (11. November 1971). Der Rektor der dortigen Geistlichen Akademie, Bischof Nikolaus von Mariopol, besuchte vom 7. bis 26. Oktober 1971 das Moskauer Patriarchat. Bischof Josef von Znepol, Leiter der Diözese Akron und Detroit in den Vereinigten Staaten, dem auch die Gemeinden in Kanada und Australien unterstehen, besuchte vom 21. bis 24. Mai die bulgarische Gemeinde in Adelaide **(Australien)**[42].

Am 6. Dezember 1971 wurde Protosynkellos Kallinikos von Sliven (vgl. IKZ 1972, S. 11) zum Bischof von Veliko geweiht. – Am 13. Februar erfolgte die Inthronisation des Bischofs Gregor von Krupnik als Metropolit von Loveč, wo er dem neuen Patriarchen nachfolgt[43].

In **Südslawien** herrscht weiterhin ein bedrohlicher Priestermangel, der die Diözese Montenegro am stärksten betrifft, wo auf 184 Pfarrgemeinden nur 17 Seelsorger kommen. Aber auch in andern Diözesen herrschen beengte Verhältnisse, etwa in der Diözese Karlstadt in Kroatien (144 Gemeinden/25 Priester), weiter in den Diözesen Agram (48/18) und Raszien (66/29). Am besten ist die Lage in Mittelserbien, in den Diözesen Passarowitz (127/105), Kraljevo (181/142), Šabac (144/102) und Šumadija (154/131). In den übrigen 11 serbischen Bistümern beträgt das Verhältnis etwa 3:2. Ausreichend ist das Verhältnis nur in der Auslandsdiözese Temeschburg (Rumänien), wo auf 54 Gemeinden ebenso viele Priester kommen[44]. Da angesichts dieser Verhältnisse sicherlich viele Gemeinden der sonntäglichen Messe entbehren müssen, so bemüht sich die Kirche weiterhin, sich den Gläubigen in öffentlichen Kundgebungen aller Art darzustellen, durch Rezitationen, Weihe von Altar-Antependien, Gemeinde-Jubiläen, Kirchweihtage, Kinderfeste, durch Feiern zu Ehren des hl. Sabbas, durch das Auftreten von Kirchenchören und bei der Grundsteinlegung oder Einweihung neuer Kirchen, wie sie während der letzten Monate aus den Gemeinden Erdut, Klin, Topusko, Brček an der Sau, Čemernica bei Topusko, Čokot bei Nisch und Martinovce bei Bosnisch-Grachov gemeldet werden. Weiter sind die St.-Nikolai-Kirche in Karlowitz sowie die Kirche in Oton bei Knin erneuert und in Brćani ein Pfarrhaus errichtet worden. – Anlässlich des 1100jährigen Bestehens der serbischen

---

[42] Solia 31. XII. 1971, S. 5. – CV 11. I., S. 2; S. 1 f.; 1. II., S. 8. – CV 1. I., S. 3. – Ž Dez. 1971, S. 11. – CV 1. VI., S. 11.

Bischof Josef von Warna-Preslav, Vorsitzender der (am 30. XII. 1959 vom Hl. Synod eingesetzten) vorbereitenden Bibel-Kommission (zwecks einer Neuübersetzung der Hl. Schrift ins Bulgarische) berichtet von deren Mitarbeitern und ihrer Arbeit in DK Aug./Sept. 1971, S. 1–5.

[43] CV 1. III., S. 1–4 (mit Bild); Ž Feb. 45. – CV 21. IV., S. 1–12 (mit Bild); StO Mai 50 f. (desgl.); Ep 30. V., S. 10.

Kallinikos, eigl. Dimitür Rajčev Aleksandrov, * Müglіž/Kr. Alt-Zagora 11. III. 1931 als Sohn eines Bauern, stud. in Philippopel und Sofia, Militärdienst, 1960 Mönch und Hieromonach, stud. darauf in Moskau, dort 1962 cand. theol. und Hieromonach, 1962–1970 Protosynkellos der Diözese Dorostol-Červen, 1964 Archimandrit, 1968/69 in der Schweiz, 1970/71 Igúmen im Rila-Kloster, März 1971 Protosynkellos von Sliven.

Gregor, eigl. Georgi Ivanov Uzunov (turk. uzun = lang), * Gabarevo bei Kazanlük 19. VIII. n. St. 1906, stud. 1922–1928 in Philippopel, 1929 Mönch und Hieromonach, stud. als solcher bis 1933 in Sofia, dann geistlicher Lehrer in Čerepiš, 1934 Hieromonach, 1935–1939 Lehrer und Bibliothekar am Geistl. Institut in Philippopel, dann bis 1952 Protosynkellos in Alt-Zagora, 1941 Archimandrit, bis 1963 Protosynkellos in Vraca, 1963 Leiter der Kultur- und Sozial-Abt. der Hl. Synode und 1965 Bischof. – Er besuchte 1./10. März das Patriarchat Moskau: CV 11. VI., S. 6–10.

[44] Ky N.F. XI/2, 1971, S. 114.

Kirche soll eine kirchliche Enzyklopädie herausgebracht werden. Ferner sind neue Lehrbücher für den Religionsunterricht geplant[45].

Vom 27. Mai bis 2. Juni weilte Erzbischof Hieronymos von Athen mit vier Metropoliten, 1 Bischof, einem Archidiakon, dem Leiter der Apostolischen Diakonie und dem Sekretär des ständigen Synodalausschusses für ausländische Fragen als Gast in Südslawien und besuchte eine grössere Anzahl von Orten des Landes, wo er jeweils von einer grossen Menschenmenge begrüsst wurde. – Im Sommer 1971 unternahm Bischof Makarios von Syrmien mehrere Visitationsreisen und besuchte die Klöster Velika Remeca und Krušedol. Ausgangs des Jahres 1971 weilten serbische Theologiestudenten im serbischen Chilandar-Kloster auf dem Athos. – Am 9. Juli 1971 wurde Prof. Hieromonach Irenäus (Gavrilović) zum Rektor der Theologischen Schule in Prizren ernannt, die im Dezember 1971 ihr 100jähriges Bestehen feierte. Während einer Tagung vom 9. bis 17. Mai wurde der ständige Ausschuss der serbischen Kirche, der aus fünf Bischöfen besteht, nach Ablauf von deren Amtszeit neu zusammengesetzt. Ihm gehören jetzt die Bischöfe Makarios von Syrmien, Chrysostomos von Braničevo, Longin von Zvornik und Tuzla sowie Stefan von Dalmatien als neue Mitglieder an[46].

Ein orthodoxer Priester wurde Anfang April zusammen mit vier anderen Personen wegen Anstiftung zum Umsturz angeklagt, da sie die Serben in Flugblättern für den Fall eines Auseinanderbrechens Südslawiens aufgefordert haben sollen, die Einheit des Staates mit der Waffe in der Hand zu verteidigen. – Bischof Barnabas (Kostić) von Žiča, der wegen einer Predigt in Brežna am 3. Oktober 1971 verhaftet worden war (vgl IKZ 1972, S 12), ist im Juni zu 30 Tagen Gefängnis verurteilt worden. Die Hl. Synode verlangte die Zurücknahme der Verurteilung, und auch während seiner Haft ist sein Name zusammen mit denen anderer Hierarchen in der Osterbotschaft des Patriarchen genannt worden. Die Fragen, mit denen die Kirche sich daneben noch auseinanderzusetzen hat, werden gewiss durch den Aufsatz «Die Pornographie vernichtet die Würde der Frau» in einer kirchlichen Zeitschrift angedeutet[47].

Die schwierige innenpolitische Lage besonders in Kroatien hat eine Verschlechterung der Beziehungen zwischen Staat und **römisch-katholischer** Kirche mit sich gebracht. Sie führte zu einer Wiederaufnahme von

---

[45] G Feb. 49–52. – Pr 15. II., S. 7 f.; Pr 27. I., S. 4–7; 1. III., S. 3 f.

Kirchweihen: G Jan. 19 f.; Pr 30. XII., 1971, S. 3f., 5 f.; Pr 1. IV., S. 3 f.; 15. IV., S. 3f.; 1. V., S. 6; 15. V., S. 5; auch Ir. 45/1, 1972, S. 128. – Erneuerung: Pr 15. V., S. 3; I. VI., S. 13. – Ep 13. VI., S. 9 (Enzyklopädie).

[46] Pr 15. V., S. 1 f.; 1. VI., S. 1–10 = Pr 15. VI., S. 1–16 (Beschreibung der Rundreise, mit Bildern); E Juli 334–350 (mit Bildern; wird fortgesetzt); Cred. März 3. – G Jan. 18 f. – Pr 30. XII. 1971, S. 9 f. – Ir 45/I, 1972, S. 128; Pr 27. I., S. 7. – Ep 13. VI., S. 9.

[47] W 7. IV., S. 2. – FAZ 7. VI., S. 5; Ep 13. VI., S. 5–7; G März 60. – Pr 15. V., S. 11 f.

Prozessen gegen Geistliche, denen meist Einmischung in die Politik vorgeworfen wird, zum Eingreifen der Polizei bei kirchlichen Veranstaltungen, zu einer vermehrten Werbung für den Atheismus in den Schulen und zu immer neuen Angriffen in der Presse. Angesichts dieser Lage hat sich eine Reihe römisch-katholischer Bischöfe an den Apostolischen Nuntius in Belgrad, Erzbischof Cagna, mit der Bitte um eine Stellungnahme des Vatikans gewandt[48].

Für serbische Theologiestudenten in den **Vereinigten Staaten** und **Kanada** soll eine theologische Ausbildungsstätte geschaffen und für **Australien** und **Neuseeland** eine neue Diözese gegründet werden[49].

In **Albanien** sind die sämtlich geschlossenen Kirchen in Lagerhäuser, Museen u.dgl. verwandelt worden[50].

In der **griechischen**[51] Landeskirche herrscht ein reges liturgisches und kirchenmusikalisches Schaffen. Die meisten neuen Kompositionen stammen von dem Athos-Einsiedler Gerásimos Mitroaghianítis. Metropolit Dionys von Edessa hat 1966 die alte byzantische Petrus-Andacht vom 28. August herausgegeben, die zum Primat und zur Unfehlbarkeit (des Papstes) in eindeutiger (orthodoxer) Form Stellung bezieht[52].

Die beiden Theologischen Fakultäten in Athen und Thessalonich versuchen, Laientheologen möglichst vom Studium abzuhalten, da sie nach ihrer Prüfung oft jahrelang auf eine Stelle als Religionslehrer warten müssen. Der Zugang junger Priesterkandidaten wird hingegen durch eine erleichterte Prüfung angeregt; gegen dieses unterschiedliche Verfahren sind freilich Einwände erhoben worden. – Am 31. Dezember 1971 ist das Gesetz abgelaufen, das die Weihe «wenig gebildeter» Kandidaten zu Priestern erlaubt und eine grössere Anzahl junger Geistlicher erbracht hatte, allein in

---

[48] FAZ 25.V., S. 6.

[49] Ep 13.VI., S. 9.

[50] Orth. Rundschau IV/2, 1972, S. 31 f.

[51] **Lit zur Griechischen Kirche:** Klironomía: Zeitschrift des Patriarchats-Instituts für patristische Studien, erscheint mit Nr. IV/1 in Thessalonich, Jan. 1972 (Aufsätze zur Hälfte in deutscher Sprache, daneben in Englisch oder Griechisch).

Christodulos Paraskevaídis: Allgemeine Betrachtungen zu Plänen eines Gesetzes über die kirchlichen Gerichte (griech.), in E 1./15.I., S. 32–37; Febr. 81–84; 1./15.IV., S. 192–195.

Demetrios Savramis: Theologie und Gesellschaft, München 1971. List Verlag. 254 S. // Eva Melas (Hrsg.): Alte Kirchen und Klöster Griechenlands. Ein Begleiter zu den byzantinischen Stätten, Köln 1972. Verlag Dumont Schauberg. 320 S. // Theophilos N. Sinopulos: Blutzeugen und Kämpfer unter den Hierarchen der griechischen Kirche während der Unabhängigkeitskriege 1821–1829 (griech.), Athen 1971 (vgl. E 1./15.IV., S. 221 f.) // Suzy Dufrenne: Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra, Paris 1970. Klincksieck. 81 S., 79 Abb. (Bibl. des Cahiers Archéologiques IV).

Literatur zur griech. Kirchengeschichte verzeichnet Ir. 44/IV, 1971, S. 598 f. // Übersicht über Neuerscheinungen in E 1./15.IV., S. 223.

[52] Ky N.F. XI/2, 1971, S. 118.

der Diözese Florina: 80. – Zahlreiche Geistliche in allen Diözesen sind in höhere Besoldungsgruppen eingewiesen worden. Für über 70jährige, unverheiratete Schwestern verstorbener Hierarchen soll in Zukunft eine Pension von 30 v.H. von deren Ruhegehalt ausgezahlt werden (14. Juli 1971)[53].

Im Jahre 1971 gab es 140 Mönchs-Klöster mit 749 Insassen, von denen aber nur etwa 200 dauernd im Kloster leben; die übrigen sind nur formell eingeschrieben; weiter 182 Nonnenklöster mit 1558 Insassen. Dazu kommen für (das der Konstantinopler Jurisdiktion unterstehende) Kreta und das Zwölfinsel-Gebiet: 34 Mönchsklöster mit 217 eingetragenen Mönchen; 16 Nonnenklöster mit 377 Insassen und 40 Novizinnen[54].

Am 30. und 31. August 1971 tagten erstmals die Direktoren und Professoren der Geistlichen Schulen im Kloster der hl. Barbara in Daphni unter der Leitung des Metropoliten Anton von Xanthi. Dabei wurden neue Richtlinien für den Unterricht festgelegt, die «vom Geiste der Freiheit in Christus» bestimmt sein sollen. – Vom 18. bis 20. September 1971 tagten die Äbtissinnen der Nonnenklöster im Kloster der Mutter Gottes in Heliupolis bei Athen in Gegenwart des dortigen Erzbischofs Hieronymos. Man besprach Fragen einer Wiederbelebung des Mönchsideals. Aus den Erörterungen zog Metropolit Stylianos von Nikupolis und Preveza die Folgerung, man müsse dem weithin negativen Bild des Mönchtums in der Öffentlichkeit entgegentreten und auf seine Bedeutung für die Krankenpflege, soziale Dienste und Erziehung hinweisen. Die Kirche müsse für die Klöster und ihre Insassen Sorge tragen, da diese Hüter der Orthodoxie seien. Bei all dem sei freilich die Einhaltung der klösterlichen Vorschriften weiterhin notwendig. – Am 12. Januar ergingen Gesetze über die Zuständigkeit des Amtes für kirchliche Erziehung (YSEP) und die Organisation der Zentralverwaltung für diesen Aufgabenbereich[55].

Am 17. Februar 1971 wurde durch Gesetz die Verwaltung eines «Mutter-Gottes-Heimes» auf Lesbos sowie kirchliche Altersheime, Schülerheime, Waisenhäuser und Armenhäuser in Athen, Kerkyra, Spatä/Attika, Megadendron/Trichōnís, Tinos, Kiphisia und Mandra/Attika geregelt. Weiter erging am 31. Mai 1971 ein Gesetz über die Errichtung kirchlicher Einrichtungen (Hidrýmata), am 24. Januar über ein kirchliches Altersheim auf Tinos; überdies wurden zahlreiche Einzelgesetze der letzten Jahre in eine neue Form gebracht[56]. – Am 3. November 1971 wurde die Errichtung einer kirchlichen Zentralbibliothek beschlossen, in der die Bibliotheken der Hl. Synode, der Apostolischen Diakonie, des Hl. Verbandes (hieròs syndesmós), des Erzbistums, eines Klosters und weiterer kirchlicher Einrichtungen aufgehen sollen. – Vom 17. bis 21. Mai fand im Kloster Pendéli bei Athen die erste orthodoxe Tagung für hermeneutische Theologie statt. – Die Theologische Fakultät in Thessalonich

---

[53] Ir. 44/IV, 1971, S. 542. – Ir. 45/I, 1972, S. 121 f. – E 1.I. (C), S. 2. – E 1.I. (B), S. 1 f.

[54] Ir 45/I, 1972, S. 121 (nach dem amtlichen Kirchen-Kalender).

[55] Ir. 44/IV, 1971, S. 542. – E 1/15.I., S. 20 f., 38–40; Ir. 44/IV, 1971, S. 543. – E 16.IV., S. 81–86.

[56] E 1.I. (B), S. 14–39; ebd. 41–45. – E 16.IV., S. 87–97. – E 1.I. (B), S. 2–10, 25 f., 37 f.

will vom 12. bis 16. September eine Tagung für orthodoxe Theologie veranstalten, die unter dem Geleitwort «Die Tradition der orthodoxen Kirche und die Anfeindungen der heutigen Welt» stehen soll. – Am 9. Juli beging die Kirche das 120jährige Bestehen der ständigen Hl. Synode[57].

Am 13. Februar wurde die Metropolitie Nikaia neu gegründet und mit Hilfsbischof Georg (Pavlídis) aus Kypern besetzt. – Am 18. Mai starb der ehemalige (1942–1967) Metropolit von Korfu, Methodios, fast 91jährig in der Stadt Kerkyra; am 30. Mai der ehemalige (1956–1959) Metropolit Meletios von Kythera 75jährig in Sparta. – Am 2. März begann der Prozess gegen den Metropoliten Chrysostomos von Piräévs (vgl. IKZ 1971, S. 13)[58].

Am Festgottesdienst in Athen anlässlich des griechischen Nationalfeiertages am 25. März nahm Erzbischof Hieronymos von Athen nicht teil. – In einem vertraulichen Rundschreiben an die Metropoliten wurde Anfang Mai bekanntgemacht, Geistliche müssten vor ihrer Ordination einer Überprüfung ihrer politischen Zuverlässigkeit unterzogen werden, da sie, vom Staate besoldet, Staatsbeamten gleichzustellen seien. – Bischof Apóstolos von Zakynth hat sich öffentlich für eine Zivilehe auf Probe ausgesprochen, um dadurch die verhältnismässig zahlreichen Scheidungen kirchlich geschlossener Ehen einzuschränken. – Metropolit Theophil von Lárissa weigert sich, Männer mit Bärten und Frauen in Hosen die Hl. Kommunion auszuteilen oder Kinder zu taufen, wenn die Mutter in Hosen erscheint[59].

Im September/Oktober 1971 besuchten die Bischöfe Kallistos von Korinth und Epiphanios von Kition (auf Kypern) der Anhänger des Alten Kalenders **(Paläohemerologiten;** Richtung B) verschiedene Gemeinden der Russischen Auslandskirche (Jordanviller Jurisdiktion) in den Vereinigten Staaten und wurden überall zur kirchlichen Gemeinschaft zugelassen. Sie überreichten dabei eine lange Denkschrift über die Ungültigkeit der Sakramente einer Kirche mit gregorianischem Kalender. Während ihrer Reise wurden sie am 30. September bzw. 1. Oktober 1971 (gültig orthodox) zu Bischöfen geweiht. Nach ihrer Rückkehr weihten sie dann die übrigen Hierarchen der Richtung B. – Am 21./22. Juli 1971 wurden insgeheim folgende Bischöfe der Richtung A (Erzbischof Auxentios) zu Bischöfen geweiht: Archimandrit Paisios (Evthymiadis) zum Bischof von Evrypos und Euboia; Archimandrit Chrysostomos (Kiusis) zum Bischof von Thessalonich; Archimandrit Kallinikos (Chaniótis) zum Bischof von Thavmakos sowie am 6. Oktober 1971 Archimandrit Kallinikos (Duskos) zum Bischof

---

[57] E 1.I. (B), S. 10–12 = Ir 45/I, 1972, S. 122 f. – E Juli 380 ff. – Orth. St. 19/II, 1972, S. 50–52 (mit Programm; nach Ep). – E Juli 329–333, 374–380.

[58] E 15.III., S. 151–155. – E Juni 302–307 (mit Schriftenverzeichnis); Ep 30. V., S. 9. – P März 182 f.; Ir. 45/I, 1972, S. 121.

[59] FAZ 27.III., S. 4. – NYT 6.V. – FAZ 4.IV., S. 10. – Zeit (Wochenzeitung, Hamburg) 4.II., S. 2.

von Kanada. – Zwischen 2. August und 3. September 1971 besuchten auch zwei Hierarchen dieser Richtung, Erzbischof Auxentios und Bischof Gerontios, die Jordanviller Jurisdiktion[60].

Am 7. Juli, 0.22 Uhr, starb der Ökumenische Patriarch Athenagoras von **Konstantinopel**[61] im Alter von 86 Jahren an den Folgen eines Falls im Konstantinopler Stadtteil Balıklı. Er hatte 23 ½ Jahre regiert, länger als irgendein Patriarch seit der Eroberung Konstantinopels durch die Türken; vor ihm hatten zuletzt Josef II. (1416–1439) und Johannes XI. (1111–1134) ihr Amt wenigstens 23 Jahre innegehabt[62]. Die Beisetzung fand am 11. Juli statt. – Über die Regierung dieses besonders ökumenischen Fragen gegenüber aufgeschlossenen Kirchenfürsten, der den Türken gegenüber vorsichtige Zurückhaltung wahrte, ist in dieser Zeitschrift regelmässig berichtet worden. Die türkische Regierung gab der Hl. Synode alsbald Weisung, eine Liste von wenigstens drei Kandidaten aufzustellen; darauf reichten deren zwölf Mitglieder eine Liste ein, auf der sie sich alle eingetragen hatten. Davon strich die türkische Regierung vier Namen, darunter den des 59jährigen Metropoliten Meliton (Chadzís) von Chalkedon, der schon lange enger Vertrauter des verewigten Patriarchen gewesen war und in dem man weithin seinen Nachfolger gesehen hatte. (Auch dem Metropoliten Jakob aus Amerika war die Einreise und damit die Teilnahme an der Beisetzung verwehrt worden.) Von den restlichen acht Namen wurde dann in der Patriarchatskirche des Hl. Georg im Phanar am 16. Juli mit 11 : 3 Stimmen

---

[60] Ir 44/IV, 1971, S. 543 f.; Ir. 45/I, 1972, S. 123–126.

Lit.: Irénée Doens: Les Paléohémérologites en Grèce et leurs monastères, in Ir. 44/IV, 1971, S. 548–565, und 45/I, 1972, S. 51–74.

[61] Lit.: R. Potz: Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des Ökumenischen Patriarchats, Wien 1971, 161 S. (Kirche und Recht 10) // Nouvelle tension entre le Patriarcat de Moscou et l'Eglise orthodoxe russe hors-frontières, in Ist. 1972/II, S. 237–243 [Verlautbarung einer Jordanviller Synode in Montreal/Kanada 8./25. IX. 1971 und Stellungnahme durch Metropolit Alexis von Reval, in «Gólos Ródiny» (Stimme der Heimat), russ. Zeitung].

E. Van de Paverd: Zur Geschichte der Messliturgie in Antiochien und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jh., Rom 1970. Pont. Inst. Or. XXX, 572 S. (COA 187) (Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos) // Michel van Parys: L'évolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie [zuletzt orthodox; †kurz nach 468], in Ir. 44/IV, 1971, S. 493–514 // Wilhelm De Vries SJ: Die Struktur der Kirche gemäss dem ersten Konzil von Nikaia und seiner Zeit, in «Wegzeichen. Festgabe ... [für] ... Hermenegild M. Biedermann OSA», hrsg. von Ernst Chr. Suttner und Coelestin Patock OSA, Würzburg 1971, S. 55–81 // Daniel J. Sahas: John of Damascus on Islam. The «Heresy of the Ishmaelites», Leiden 1972. E. J. Brill. XVI, 171 S. // Archevêque Basile: «Essence Créée» et «essence divine» dans la théologie spirituelle de S. Syméon le Nouveau Théologien, in VRZEPĖ 75/76 (Juli/Dez. 1971), S. 151–170 // Athanasios Angelópulos: Nik. Kavasilas Chamaetos, Leben und Werk (griech.), Thessalonich 1970. Verlag des Instituts für Patristische Studien, 147 S., 13 Tafeln (vgl. «Kleronomía» IV/1, 1972, S. 186–194) // Basíleios Stavrídis: He hierà theologikè scholè tês Chálkes (Die hl. Theol. Schule von Chalki), 1844–1923, Band I, Athen 1970, 186 S.

[62] FAZ 8. VII., S. 1; NZZ 16. VII., S. 3; Presse 8. VII., S. 1, 3; 11. VII., S. 2; 12. VII., S. 2, 3; Cumhuriyet (türk. Ztg.). 8.–13. VII.

Lebenslauf des Patriarchen Athenagoras in IKZ 1949, S. 176, Anm. 2; Ep. 12. VII., S. 20–25.

(für Metropolit Nikolaus) der 58jährige Metropolit von Imbros und Tenedos zum neuen Patriarchen Demetrios (Papadópulos) gewählt. Er trat am 18. Juli sein Amt an. – Einem Druck von türkischer Seite, das Patriarchat ganz aus dem Lande zu verweisen, ist die türkische Regierung also nicht nachgekommen[63].

Erst am 1. Januar war auch der Vorgänger des Patriarchen Athenagoras, Patriarch Maximos V. (1946–1948), der wegen Krankheit zurückgetreten und zum Metropoliten von Ephesos ernannt worden war, im asiatischen Konstantinopler Vorort Fenerbahçe 74jährig gestorben und am 4. Januar in Zoödochos Pegé (Pijí) im Stadtteil Balıklı beigesetzt worden[64].

Die Konstantinopler Synode hat für den **Athos**[65] einen ausserordentlichen Bischofsausschuss *(Exarchía)* aus drei Mitgliedern eingesetzt, der nach zweimaligem Aufschub «nunmehr» (1972 ?) den Hl. Berg besuchen und sich mit dem dauernden Schwund der Mönchszahl, mit der Ablehnung des griechischen Gesetzes von 1969 über die Erhaltung der Kirchengebäude und der Kunstschätze durch die Mönche beschäftigen soll, die es als im Widerspruch mit der Verfassung des Athos stehend betrachten. Weiter soll der Ausschuss sich mit der finanziellen Lage und mit der Einstellung zur Ökumenischen Bewegung befassen. – Am 3. November 1971 ist die Schule Athoniás nach einem Eingreifen des Ökumenischen Patriarchen wieder eröffnet worden (vgl. 1972, S. 15). Sie soll weiterhin Schüler im Alter von 15 Jahren aufnehmen und durch die Einstellung von Professoren für kirchliche Malerei, Holzbildhauerei, Typographie, Bibliothekswissenschaften und Paläographie erweitert werden.

Am 18. Oktober 1971 wurde die Einrichtung eines Fernsprechnetzes zwischen den Athos-Klöstern beschlossen, wofür diese je 25000

---

[63] FAZ 11. VII., S. 2; 13. VII., S. 6; 15. VII., S. 2; 17. VII., S. 5; 19. VII. S. 3; Friedrich Wilhelm Fernau in NZZ 18. VII., S. 2; W 17. VII., S. 2 (diese beiden mit Bild).

Demetrios hatte sein Amt auf Imbros und Tenedos erst am 15. II. 1972 als Nachfolger des krankheitshalber ausgeschiedenen Metropoliten Nikolaus (Kutrumbis) angetreten, der Titularbischof von Anea wurde. Bis dahin war Demetrios als Bischof von Elaia Hilfsbischof von Imbros und Tenedos gewesen: Ir. 1945/I, 1972, S. 116 (*Konstantinopel 1914).

Am 11. Jan. wurden in Konstantinopel zwei Titularbischöfe geweiht: P Febr. 118; Ir. 45/I, 1972, S. 116.

[64] E 1./15. I., S. 21–23 (mit Bild); P Jan. 36–39 (mit Bild); CV 21. V., S. 6. – Zur Wahl und Abdankung vgl. IKZ 1946, S. 112 f.; 1948, S. 185. – Lebenslauf Maximos' V.: IKZ 1947, S. 186, Anm. 163.

[65] Lit.: Neue Statistik: Ir. 44/IV, 1971, S. 529–534.

Johannes Mamalákis: Der Hl. Berg (Athos) durch die Jahrhunderte, Thessalonich 1971, XXII, 686 S., 24 Tafeln (vgl. Kleronomía IV/1, 1972, S. 182–185)

Drachmen bezahlen sollen. Eine weitere Elektrifizierung wurde abgelehnt. Eine Erwähnung des Ökumenischen Patriarchen in der Hl. Messe wurde als wünschenswert bezeichnet, aber freigestellt. Besitzungen des Athos ausserhalb der Halbinsel sollen verkäuflich sein, wenn der Erlös in ertragreichen Besitztümern angelegt wird. – Auf Grund eines Einvernehmens mit den griechischen Behörden soll es in den Athos-Klöstern weiterhin kostenlos Speisen und Unterkunft für Besucher geben[66].

Der 57jährige Metropolit Irenäus (Galanákis) von **Deutschland** (vgl. IKZ 1972, S. 16), aus Chanía auf Kreta stammend, wurde am 6. Februar vom Dekan der Theologischen Schule auf Chalki zu Münster/Westfalen in sein Amt eingeführt. Er spricht Deutsch und hat in seiner früheren Diözese in West-Kreta eine Reihe von Schülerheimen, eine Haushaltsschule für Mädchen, eine Handwerkerschule (beide mit Erträgen der deutschen Aktion «Brot für die Welt») sowie eine Modellfarm gegründet und eine Schiffsverbindung zwischen West-Kreta und Athen eingerichtet. Zu seinem Stellvertreter wurde der am 26. März in Frankfurt am Main geweihte 35jährige Augustin (Lambardákis) ernannt, der seit acht Jahren Geistlicher in Berlin war und weiterhin dort residieren wird. – Am 10. April 1971 erfolgte die Grundsteinlegung einer orthodoxen Kirche in Genf **(Schweiz)**. – Unter Leitung des russischen Starzen Sophronios wurden seit 1960 orthodoxe Klöster in Taizé (Burgund/Frankreich) und in Essex (England), zwei weitere in Amerika (darunter das Verklärungs-Kloster in Pennsylvanien) sowie ein Mönchs- und ein Nonnenkloster in Australien gegründet[67].

Die 20. Synode des Klerus und der Laien der griechischen orthodoxen Kirche in den **Vereinigten Staaten** unter Leitung des Metropoliten Jakob warf der heutigen Jugend Nihilismus, Eigenwilligkeit und Mangel an Autoritätsgefühl vor; ostkirchliche Kreise haben dieser Feststellung z.T. widersprochen. Dabei muss man bedenken, dass von den orthodoxen jungen Leuten (griechischen Ursprungs?) zwischen 10 und 20 Jahren in Amerika 78 v.H. nur Englisch verstehen. Lediglich 11 v.H. haben eine gewisse Kenntnis der Sprache ihrer Vorfahren. Es handelt sich dabei um Amerikaner der zweiten Generation, deren beide Eltern schon in Amerika geboren sind. Mehr als 60 v.H. bekennen sich gerne zur Orthodoxie, 27 v.H. haben weniger Verbindung mit ihr. 76 v.H. der jungen Leute besuchen öfters als an Weihnachten und Ostern einen Gottesdienst. Für zwei Drittel von ihnen hat eine Jugendgruppe vor allem religiöse, für einen Drittel soziale Bedeutung. Dabei verstehen 27 v.H. nichts, 26 v.H. etwas vom Gottesdienst, und 32 v.H. können ihm wenigstens folgen, ohne viel zu verstehen (zusammen also 85 v.H.)[68].

Anfang Februar weilte Exarch Jakob in Griechenland, um dort Fragen sozialer Art zu besprechen. Am 27. Februar erhielten elf um die Orthodoxie in Neuyork verdiente Laien den Ehrentitel «Archonten». Dabei kam es zu einer Konzelebration griechischer, rumänischer, albanischer,

---

[66] Ir. 45/I, 1972, S. 113 f.; Ep 16. V., S. 5 f. – FAZ 30. V., S. 7.

[67] Der Aufbruch (Evang. Kirchenzeitung für Baden) 13. II., S. 5: Altkatholische Kirchenzeitung (Bonn) März 23 (beide mit Bild). – W 25. III., S. 3; FAZ 1. IV., S. 4. – MMS Mai/Juni 1971, S. 418. – Ky N.F. XI/2, 1971, S. 114.

[68] Ky N.F. XI/2, 1971, S. 115. – Ep 16. V., S. 9f.

Lit.: Bartholomew V. Anania: Orthodoxy in America Today (Extracted from Calendarul Credința 1971). Detroit 1971. 20 S.

ukrainischer und griechischer Bischöfe. – Vom 1. bis 8. Juli fand im Beisein von etwa 1200 Abgeordneten die 21. Synode der Geistlichen und Laien unter dem Wahlspruch «Bezeugung der Wahrheit in Liebe» statt[69].

Am 25. Juni 1971 wurde ein griechischer Geistlicher in **Australien**, der die Teilnahme des dortigen Exarchen Ezechiel an einem ökumenischen Gottesdienst mit Papst Paul VI. abgelehnt und sich vom Bischof der Anhänger des Alten Kalenders (oben S. 148) in diesem Lande hatte zum Bischof weihen lassen, von der Synode in Konstantinopel seines Amtes enthoben. – Ein von einem Vertreter der Jordanviller Jurisdiktion geweihter Geistlicher hat sich dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt. Eine Reihe griechischer Gemeinden des Bistums Süd-Australien (Sitz Adelaide) widersetzt sich der ökumenischen Einstellung des Exarchen Ezechiel und will sich der griechischen Landeskirche anschliessen. – Im November 1971 wurde in Sydney eine griechische theologische Ausbildungsstätte (College) gegründet[70].

Erzbischof Makarios III. auf **Kypern**, der (seit 1960) zugleich Staatspräsident ist, ist von den drei Metropoliten der Insel in Paphos, Limassol und Kyrenia dreimal (2. und 22. März sowie 2. Juni) aufgefordert worden, sein weltliches Amt aufzugeben, widrigenfalls sie ihn exkommunizieren wollten. Doch hat der Erzbischof am 10. Juni diese Aufforderung abgelehnt, nachdem Geistliche und Laien wiederholt für sein Verbleiben im Amt demonstriert hatten[71].

Der 144. Katholikos der **georgischen** orthodoxen Kirche, Ephraem II., ist am 7. April 75jährig in Tiflis gestorben. Verweser des Amtes wurde Metropolit David von Tiflis. – Von den 15 georgischen Diözesen sind zur Zeit nur vier besetzt: Tiflis, Urbnisi, K^{c}ut^{c}aisi und Suchum (Sochumi). Die einzige georgische Auslandsgemeinde, in Paris, hat sich vor einigen Jahren Konstantinopel unterstellt[72].

Nach kirchlichen Angaben ist etwa die Hälfte der 2,2 Millionen **Armenier**[73] in der Räte-Republik Armenien gläubig. Die Zahl

---

[69] P Febr. 118; Cred. Febr. 3; März 3. – NYT 28. II., Ep 13. VI., S. 2–4, 11–14.

[70] Ir. 44/IV., 1971, S. 534 f. – P Febr. 118.

[71] FAZ 3. III., S. 6; 4. III., S. 1; 7. III., S. 3; 21. III., S. 4; 23. III., S. 4; 29. III., S. 1; 3. VI., S. 8; 6. VI., S. 5; 12. VI., S. 6. – NYT 3., 4., 21., 22., 28., 31. III., 3. VI.; Washington Post 4. III., S. A 8; W 29. III., S. 7.

Lit.: P. N. Vanezis: Makarios. Faith and Power, London 1971. Abelard-Schumans. 196 S.

[72] Pr. 15. IV., S. 1; 1. V., S. 15 (mit Bild); CV 21. V., S. 7; E Juni 312. – Wahl: IKZ 1960, S. 175; Lebensbeschreibung: IKZ 1960, S. 175, Anm. 88.

Ky N. F. XI/2, 1971, S. 114 f.

[73] Lit.: Bischof Karekin Sarkessian: The Witness of the Oriental Orthodox Church, London 1971. S.P.C.K. (Die monophysitischen Kirchen) // G. Petrowicz: La chiesa armena in Polonia, Rom 1971. Ist. Studi Ecclesiastici. XXII, 222 S.

der kirchlichen Trauungen beläuft sich jährlich auf etwa 30000. In der letzten Zeit ist die Kirchenmusik besonders beliebt geworden. Die Kirche versucht, mit dem atheistischen Staate auszukommen; so hielt ein Bischof eine Gedenkrede auf das 50jährige Bestehen des Räte-Regimes im Lande (November 1970). – Mit Hilfe von Spenden der 1,5 Millionen Auslands-Armenier (1 Million $, davon etwa 550000 aus den Vereinigten Staaten) wurden 20 Kirchen und Klöster wiederhergestellt und neu eröffnet. Im Rätebunde sind 52 armenische Kirchen offen; vor 1920 waren es 1446. – Das Theologische Seminar hat 37 Studenten, davon einige aus dem Auslande. Die Kathedrale in Ečmiadzín wurde mit einem Vermächtnis des Ölmagnaten Kalust C. Gulbenkián (400000 $) wiederhergestellt; eine grosse Anzahl der Ausrüstungsgegenstände sind Geschenke aus dem Ausland[74].

Dem armenischen Bischof des **Libanon** (seit 1963), Dağad (Urfalián), wurde am 21. Januar der libanesische Zedernorden erster Klasse verliehen. Er hat sich seit 1947 im Libanon um die Sammlung der dortigen armenischen Gemeinde (über 200000 Seelen) sehr verdient gemacht[75].

Am 7. November 1971 wurde das Theologische Seminar des **Antiochener**[76] Patriarchats in Belement (Belmont), das mit Stiftungen aus Amerika erbaut wurde (vgl. IKZ 1971, S. 19), durch Patriarch Elias IV. seiner Bestimmung übergeben[77]. – Vom 13. bis 26. Januar besuchte der Patriarch das Moskauer Patriarchat. Zum Leiter des dortigen Antiochener Klosterhofes wurde am 23. August 1971 Archimandrit Makarios (Ṭajjár) ernannt. Am 13. Januar wurde anstelle des Bischofs Hermogenes von Wilna und Litauen Archimandrit Serapion (Fadéev) als Bischof von Podól'sk Vertreter des Moskauer Patriarchats in Damaskus[78].

---

[74] NYT 18. XII., 1971, S. 6C.

[75] Haratch (armen. Zeitung, Paris) 17. II., S. 1 (frdl. Mitteilung Herrn Alfred Mouradians in Berlin).

[76] **Lit.**: Joseph Hajjar: Le christianisme en Orient. Etudes d'histoire contemporaine, 1684–1968, Beirut 1971. Librairie du Liban. 330 S. // E. P. Siman: L'expérience de l'ésprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche, Paris 1971. 352 S. (Théologie Historique 15) // R. Haddad und F. Frejate: Manuscrits du Couvent de Belmont – Belement, Beirut 1970. Dar al-Kalima. 121 S. («Catalogues de Manuscrits et Bibliographies») // C. Haddad: Isa ibn Zurʿa, philosophe arabe et apologiste chrétien, Beirut 1971. Dar al-Kalima. 387 S. (Coll. «Pères et Ecrivains de l'église en Orient») // Icônes melkites, hrsg. von Virgil Cândea, Beirut 1969. 240 S., 112 S. Abb., 10 S. arab. Text. (vgl. MMS Mai/Juni 1971, S. 406–412).

Im «Pontificium Institutum Orientalium Studiorum» in Rom findet vom 26. bis 31. Okt. 1972 unter Leitung des (uniert-)syrianischen Patriarchen Ignaz Anton II. (Hayek) ein «Symposium Syriacum» statt.

Aus dem orth. Kloster Qafṭūn im Libanon wurde im Mai eine Ikone im Wert von DM 400000 gestohlen: FAZ 24. V., S. 9.

[77] Muntadā Jan./Febr. 19 f.; Ir. 45/I, 1972, S. 112.

[78] Ž März 5–8; StO März 6–13. – Ž Dez. 1971, S. 22 (mit Bild) = StO Febr. 54 f. (desgl.). – Ž März 2 = StO April 7.

Makarios, * Marǧ ʿAjūn/Libanon 1927, stud. 1945–1950 in Belement, 1951 Priester, 1954 Archimandrit und Rektor der orthodoxen Schule in Rāšejā, 1960 Abt eines Klosters, stud. 1964–1969 an der Moskauer Geistlichen Akademie und wurde cand. theol., 1969–1971 wieder in einem libanesischen Kloster.

In der südlichen Türkei leben etwa 44000 **Jakobiten** («syrische Orthodoxe»), die sich auf die Metropolitie Mardin (seit 1969 verwaist; vgl. IKZ 1970, S. 15) und das Bistum Midyat (unter Bischof Johannes Ephraem Bilgiç) verteilen. Es gibt 50 Geistliche und drei Klöster (Zaʿfarān, wo die Patriarchen lang residierten, ʿOmar und Qarṭamīn) mit etwa 20 Mönchen. Die Gläubigen sprechen neben Neu-Aramäisch[80] vielfach Türkisch, oft auch Arabisch und Kurdisch. Die Kinder besuchen weiterhin staatliche Schulen und studieren auf türkischen Universitäten. Der kirchliche Besitz wird nach den Regeln des islamischen Waqf[81] verwaltet. Die Geistlichen in den Städten erhalten aus dem Kirchenvermögen ein Gehalt zwischen 500 und 1700 türkischen Pfund (entspricht 115 und 391 DM), während die Dorfgeistlichen auf Gaben der Gläubigen und Stolgebühren angewiesen sind. Aus frommen Stiftungen werden auch Wiederherstellungsarbeiten in Kirchen und die Beschaffung von Möbeln bestritten sowie eine kleine Poliklinik unterhalten. – Die Beziehungen zu den Armeniern haben sich in den letzten Zeiten gebessert; zu den griechischen Orthodoxen besteht offenbar kein Verhältnis. Mit Katholiken (Unierten) und Evangelischen der Gegend (vielfach durch Mission gewonnen) hat man sich einigermassen eingerichtet[82].

Am 9. Januar wurde Mār Timotheos Ephraem (ʿAbbūdī) zum Vertreter (Muʿtamad) des jakobitischen Patriarchen und zum Metropoliten von **Südindien** geweiht. – Vom September bis November 1971 besuchte der Metropolit von **Nordamerika** und **Kanada,** Mar Athanasios Josua, seine syrische Heimat und berichtete dem Patriarchen über seine Reisen nach Deutschland und Ägypten. – Am 12. Oktober 1971 wurde der Grundstein einer neuen St.-Georgs-Kathedrale in Córdoba **(Argentinien)** eingeweiht[83].

1971 wurde der Gedenktag des hl. Gregor Palamás († 1359), des bekannten **Mystikers,** wieder in den liturgischen Festkalender der (unierten) Melkiten aufgenommen, aus dem er im 19. Jahrhundert gestrichen worden war. – In den **Vereinigten Staaten** leben etwa 200000 praktizierende Melkiten, deren Ritus in steigendem Masse auch von römischen Katholiken beachtet wird[84].

Serapion, eigl. Nikoláj Sergěevič Fadéev, * Moskau 27. V. 1933, 1951 Novize im Sergius-Dreifaltigkeitskloster, 1952–1954 Soldat, 1957 Mönch, 1965 Hieromonach, schloss 1966 seine Studien an der Moskauer Geistl. Akademie ab, cand. theol., 1969–1971 Referent im Kirchlichen Aussenamt, dann drei Monate in Tokio tätig: StO Mai 7–11.

[79] **Lit.:** Metropolit Mār Athanasios Yeshue Samuel: Anaphora. The Divine Liturgy of St. James the First Bishop of Jerusalem..., aus dem Syrischen übersetzt, Hackensack/N. J. 1967. 91 S.

[80] Darüber gibt es jetzt das umfängliche Werk von Hellmut Ritter: Ṭūrōyo, die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr ʿAbdin, 3 Bde., Beirut 1967/1971. – Vgl. auch Otto Jastrow: Laut- und Formenlehre des Neuaramäischen Dialekts von Miḏin im Ṭūr ʿAbdīn, Diss., Bamberg 1967.

[81] Vgl. N. Bartels: Das Waqf-Recht und seine Entwicklung in der libanesischen Republik, Berlin 1967; ferner den Artikel «Waḳf» in der «Enzyklopädie des Islām» IV (Leiden/Leipzig 1934), S. 1187–1194.

[82] A. Günel: Türkiye'deki süryani ortodoks kilisenin tarihi (Geschichte der syrisch-orthodoxen Kirche in der Türkei), Diyarbakır 1970; vgl. auch L. A. Missir in CO 24/I, 1972, S. 57–60.

[83] MB Febr. 114 f. (mit Bild). – MB April 225–228. – Zur Reise des Patriarchen nach Deutschland vgl. MB Febr. 118–121; März 174–176. – MB März 181 f.

Timotheos Ephraem, * Mossul 1930, stud. 1945–1951 im Klerikal-Sem., 1964 Vertreter des Patriarchen in Indien.

[84] Ir. 45/I, 1972, S. 104. – NYT 6. III., S. 10C.

Die **maronitischen** Bewohner zweier in Israel an der libanesischen Grenze gelegenen Dörfer, ʿIkrīt und Bīram, die 1948 von dort ausgesiedelt worden waren, bemühen sich erneut um ihre Rückkehr in diese Dörfer. Auch der im Libanon residierende maronitische Bischof Chūrī und der (uniert-)melkitische Erzbischof von Haifa haben sich in die Verhandlungen eingeschaltet[85].

Am 18. Februar wurde unter der Hl. Grabeskirche in **Jerusalem** durch eine dort seit zehn Jahren tätige griechische archäologische Mission die Grundmauer der von Kaiser Konstantin dem Grossen an dieser Stelle erbauten Kirche gefunden, die 614 bei der Eroberung der Stadt durch die (sassanidischen) Perser zerstört worden war. – Ende Oktober 1971 wurde auf dem Tantur-Hügel zwischen Jerusalem und Bethlehem das «Ecumenical Institute of Advanced Theological Studies» eröffnet, das auf Grund einer Anregung Papst Pauls VI. vor allem aus privaten Stiftungen errichtet wurde und der Leitung Prof. Theodore M. Hesburghs, Präsidenten der Notre-Dame-Universität in Indiana, untersteht. Hier sollen vorläufig 12 (später 50) Theologen aus 8 Ländern arbeiten[86].

Der Moskauer Patriarch Poimén hat bei seinem Eintreffen in Jerusalem (vgl. oben S. 131) bei den israelischen Behörden am 17. Mai Ansprüche auf das Eigentum der Russischen Auslandskirche (Jordanviller Jurisdiktion) im (besetzten) jordanischen Teil der Stadt erhoben; damit war die Frage aufgetaucht, ob er dadurch die Eingliederung dieses Teiles der Stadt durch die israelischen Behörden anerkannt habe. Die israelische Regierung hat ihn ihrerseits auf die Nöte jüdischer Bewohner des Rätebundes bei ihrem Verlangen nach Auswanderung hingewiesen, und die jüdische «Selbstschutzliga» in den Vereinigten Staaten hatte schon vor seinem Eintreffen gegen seinen Aufenthalt in Israel Verwahrung eingelegt[87].

Der Welt-Kirchenrat hat 1 Million $ für (christliche ?) Palästina-Flüchtlinge, besonders für Kinder und Studenten, zur Verfügung gestellt. – Kardinal-Erzbischof Franz König von Wien liess dem Patriarchen Benedikt im Mai durch den griechisch-orthodoxen Metropoliten von Wien, Chrysostomos (Tsiter), eine Reliquie des hl. Lazarus überreichen. – Die Zahl der Weihnachtspilger (25. Dezember 1971 n. St.) betrug etwa 30000. – Das Patriarchat Jerusalem zählt 70000 Gläubige, 65 Pfarreien; 4 Nonnenklöster mit 46 Insassen; die Bruderschaft des hl. Grabes hat 116 Mitglieder; 16 Bischöfe, 35 Archimandriten, 20 Hieromonachen, 15 Diakonen, 30 Mönche (wohl Laien). Es hat drei Exarchate in Konstantinopel, Athen und auf Kypern[88].

---

[85] FAZ 1. VII., S. 5.

Lit. zu den Chaldäern: Ephrem Bédé und Johannes Madey: Das Mysterium der Taufe nach dem Ritus der katholischen chaldäischen Kirche, in Ky N.F. XI/2, 1971, S. 90–111 (I: Text)

[86] NYT 3. III., S. 1 f. – 31. X. 1971.

[87] NYT 18. V.; Cred. Mai 3. – W 16. V., S. 2; FAZ 29. V., S. 2.

[88] Wat 21. V., S. 4 links. – W 10. V., S. 2. – NYT 25. XII. 1971. – Pr. 15. V., S. 14 (nach Ep 18. IV.)

Für die Behebung der Brandschäden im Katharinen-Kloster auf dem **Sinai** hat die israelische Regierung ihre Hilfe angeboten. – Das Kloster wird durch Beschlüsse der Mönchspriester verwaltet, die einen vierköpfigen Verwaltungsausschuss, die Sýnaxis, wählen, an dessen Auswahl der Abt-Erzbischof Gregor II. beteiligt ist[89].

Anlässlich der Eröffnung des neuen Verwaltungssitzes des **Alexandriner** Patriarchats in Kairo am 21. November 1971 wurden Gespräche über die Einheit des Orthodoxen in Alexandrien (wo die Gemeinde zerfallen ist) geführt. Dieses Zentrum soll neben der Residenz des Patriarchen und den Verwaltungsräumen eine Bibliothek und Handschriftensammlung, eine Ikonen- und Paramentenausstellung sowie ein «Institut für morgenländische Studien» umfassen. – Ein Priesterseminar des hl. Athanasios, für das die kyprische Kirche 10 000 £ spendete, soll in Nairobi errichtet werden. – In seiner Rede zum Neujahrsfest gedachte Patriarch Nikolaus VI. seiner vielen Reisen im vergangenen Jahre, des neueröffneten Patriarchatsgebäudes, der schwierigen Lage der Kirche, der Einrichtung einer Druckerei und der Errichtung eines neuen Priesterseminars[90].

Am 18. Januar starb (Titular-)Metropolit (seit 1968) Hilarion von Memphis in Griechenland. – Im Frühjahr wurden drei neue Bischöfe geweiht: Frumentius (Nassios) für Nikópolis, Dorotheos (Venardos) für Babylon und Timotheos (Kondomarkos) für Eleusis. – Am 14. März konnte der letzte Rabbiner des Niltals, Haim Douek, das Land heimlich verlassen; er begab sich nach Paris[91].

Der neue **koptische**[92] Patriarch Schenûte III. unternahm mancherlei Schritte, um das kirchliche Leben des Landes zu aktivieren. Es ist beabsichtigt, Kairo in mehrere Seelsorgebezirke unter eigenen Bischöfen aufzugliedern und noch weitere Bischöfe (ohne Diözese) für allgemeine Angelegenheiten, etwa Verbindung mit den ausländischen Kirchen oder Jugendfragen, zu bestellen. Die Gehälter der Geistlichen sollen, unabhängig von der Vermögenslage der einzelnen Gemeinde, ausgeglichen werden. – Die Aus-

---

[89] NYT 2. XII., 1971. – Ky N.F. XI/2, 1971, S. 117.

[90] P Nov. 1971, S. 509–534 (mit vielerlei – schlechten – Abbildungen); G Jan. 21; Ž März 49 f.; CV 1. VI., S. 12; Orth. St. 1972/I, S. 69 f.; Ir. 45/I, 1972, S. 108. – Ky N.F. XI/2, 1971, S. 118 f.; G März 79. – P Jan. 7–17, 49–56.

[91] P Jan. 65 f. – CV 1. VI., S. 12. – JW 6. IV., S. 3.

Hilarion, eigl. Josef Kolverákis, * Afrata Kissamu/Kreta 1897, stud. in Athen, siedelte 1927 nach Alexandrien über, wo er als Bibliothekar und seit 1931 als Geistlicher tätig war, 1931 Priester und Archimandrit, 1940–1946 Hilfsbischof von Babylon und Verweser des Patriarchats in Kairo, trat 1968 in den Ruhestand.

IKZ 1972, S. 25 Mitte, lies: Kyrill I. † 444 (nicht 431).

[92] Lit.: B. Neljubov: Koptskaja cerkov' (Die koptische Kirche), in Ž Dez. 1971, S. 56–63 // Basile Kostin: Die koptische Liturgie im Vergleich zur orthodoxen (griech.), Diss. Athen 1972, 103 S.

bildung der Geistlichen soll um ein Jahr verlängert werden, währenddessen die Kandidaten als Hypodiakon praktische Dienste in den Gemeinden leisten. Erst dann sollen sie die Abschlussprüfung machen. An Pfingsten wurden zehn neue Geistliche geweiht. – Für die sommerliche Ferienzeit hat das Patriarchat einen «Jugendplan» entwickelt, der Lektürekurse, Besuche von Klöstern und kürzere Aufenthalte dort, Gebetsvereinigungen u. dgl. mehr vorsieht. – In Šubrā wurde ein koptisches Sozialheim eröffnet. – Am 13. Februar sprach erstmals ein Geistlicher im Ornat in der Nationalversammlung (Maglis aš-ša^cb)[93].

Am 22. Februar eröffnete der Patriarch im Alexandriner Stadtteil Sporting eine Zweigstelle des Theologischen Seminars (Iklīrīkīja), die die Tradition der Alexandriner Theologenschule aus frühchristlicher Zeit weiterführen soll. Er gab seine Absicht kund, in Zukunft das Wochenende in Alexandrien zu verbringen. In der Zeit nach Weihnachten (a. St.), 8.–15. Januar, hatte er sich in das Syrerkloster zurückgezogen. In einem Aufruf erklärte er die Fastenzeit für die heiligste Zeit des Jahres. – Aus dem Natron-Tal wird von einer Marien-Erscheinung vor 40 Personen (am 14. April) berichtet. – Der Patriarch veröffentlicht im Sonntagsblatt «Waṭanī» (Mein Vaterland) regelmässig eine Sonntagsbetrachtung. – Für 1973 wird ein Gedenkjahr anlässlich des 1600. Todestages des hl. Athanasios vorbereitet[94].

In der Öffentlichkeit ist Schenūte III. immer wieder hervorgetreten. Er empfing am 7. Januar anlässlich des Weihnachtsfestes (a. St.) den Besuch des Ministerpräsidenten, bald darauf des äthiopischen Kaisers, er unternahm vom 11. bis 15. April eine Fahrt an die «Ostfront» (gegen Israel) und konnte im Zusammenhang damit auch das Antons- und das Paulskloster am Roten Meer visitieren. Er unternahm schliesslich vom 25. bis 30. März auf Einladung der dortigen Regierung eine Reise nach Libyen, wo ihm in Tripolis und Bengasi je eine von den Italienern verlassene Kirche übergeben wurde. Schon am 12. Mai konnte die Ernennung eines Geistlichen für die dortigen Kopten bekanntgegeben werden. Einem andern Pfarrer in Algerien hat die dortige römisch-katholische Kirche Gastrecht gewährt[95].

---

[93] Wat. 21.V., S. 4 Mitte. – Ebd. 2 Mitte. – Wat. 2.VII., S. 2. – Wat. 5.III., S. 4 unten. – 13.II., S. 4 unten.

[94] Wat. 13.II., 20.II., je S. 1 rechts; 5.III., S. 4 oben; 26.III., S. 4 links – 23.IV., S. 1 rechts. – 9.I., S. 1 Mitte; 16.I., S. 5, Sp. 7. – 13.II., S. 2 rechts. – 21.V., S. 2 Mitte. – Ebd.

[95] Wat. 9.I., S. 1 Mitte, 5 oben (Teilnahme des Staatspräsidenten am Weihnachtsgottesdienst). – 16.I., S. 5, Sp. 7. – 16.IV., S. 1 Mitte; S. 4; FAZ 4.V., S. 4. – Wat. 26.III., S. 1 links; 2.IV., S. 1 Mitte. – 14.V., S. 2 unten. – 20.II., S.1 links; 27.II., S. 4 (mit Bildern).

Auch ausserhalb des arabischen Raumes nimmt die Zahl der koptischen Auswanderer zu. Es ist geplant, in **Amerika** und **Australien** weitere Priester einzusetzen sowie in Venedig und Beirut koptische Kirchen zu errichten. In Stuttgart hat sich am 4. April 1971 eine vor allem aus arabisch sprechenden Christen bestehende «Christlich-orientalische Gesellschaft in Europa» gebildet. – Der Bischof für allgemeine Angelegenheiten, Samuel, unternahm im Juni als erster koptischer Hierarch eine Reise nach Australien. Unterwegs feierte er in Bangkok die Hl. Messe für dort lebende Beamte der Vereinten Nationen. – Im Neuyorker Stadtteil Queens, wo über 12000 (?) Kopten leben, soll eine neue Kirche entstehen. Ein Geistlicher ist im Februar dorthin entsandt worden[96].

Anfang November 1971 nahm die neugegründete **äthiopische**[97] Theologische Akademie in Debre Tabor mit 450 Studenten im 15. und 16. Lebensjahr ihre Tätigkeit auf. Die Schüler erhalten allgemeinen und theologischen Unterricht und sollen ihre Studien später an einer Universität abschliessen. An den Kosten für die Errichtung der Akademie war die Deutsche Evangelische Kirche beteiligt. – Am 11. Februar vereidigte der Kaiser sechs neugewählte Bischöfe. Die Wahl durch Mitglieder der Hl. Synode, Laien und Vertreter der verschiedenen Diözesen erfolgte jeweils aus neun Kandidaten[98].

Durch Vermittlung der äthiopischen Regierung und des Ökumenischen Rates ist es Mitte Februar in Addis Abbeba zu Friedensverhandlungen zwischen der (islamisch bestimmten) sūdānischen Regierung und den (überwiegend christlichen) Bewohnern des Südens gekommen. – Die jüdische Gemeinschaft in Äthiopien, die **Falaša,** die, einige tausend Seelen stark, um Gondar und am Tana-See leben, bemühen sich, ihre alten Überlieferungen weiter zu pflegen und fremde Einflüsse möglichst abzuwehren[99].

---

[96] Wat. 6.II., S.5. – Satzung der «Gemeinschaft» in arab., deutscher und engl. Sprache abgedruckt in «ar-Risāla» (das Sendschreiben) Jan. – Wat. 5.III., S.4, Sp.4/5; 19.VI., S.2. – 21.V., S.4 Mitte; 19.VI., S.5; 26.VI., S.1, 5. – 13.II., S.4, Sp.4/6; 26.III., S.4 unten.

[97] Lit.: T. Tamrat: Church and state in Ethiopia, 1270–1527, Oxford 1972 // Jean Doresse: La vie quotidienne des Ethiopiens chrétiens aux XVIIe et XVIIIe siècles, 1972 (Coll. «La vie quotidienne»)

Am 24.II. erfolgte der Eröffnung einer Lichtbildausstellung über das kirchliche Leben in Äthiopien in Addis Abbeba (Kirchenbauten, Gottesdienste, kirchlicher Unterricht): Ethiopian Herald 20.II.

[98] Ebd. 14.XI.1971. – 12.II., S.1 f (bei den Namen der Bischöfe wird keine Diözese angegeben).

[99] FAZ 22.II., S.6. – JW 23.III., S.15.

Im April traf der neue Vertreter des syrischen Patriarchen für die **südindischen Thomas-Christen** (vgl. oben S. 154), Mār Timotheos Ephraem (ʿAbbūdī), in Indien ein und wurde feierlich empfangen. – Um die gleiche Zeit besuchte der Metropolit für Nordindien, Athanasios Matthäus, die indischen Christen in Kuwait[100].

Im Rahmen des (kleinen), Moskau unterstellten Teils der **japanischen** Orthodoxen wurde am 19. Dezember 1971 in Tokio Archimandrit Seraphim (Sigrist) zum Bischof von Sendai geweiht[101].

Die erste gesamtorthodoxe **vor-konziliare Tagung** ist nach einer Mitteilung des Sekretärs des Vorbereitenden Ausschusses, Metropolit Damaskenos (Papandrëu) von Tranúpolis, von 1972 auf 1973 verschoben worden[102].

Die **Beziehungen** der **orthodoxen** zu den **monophysitischen** Christen haben in den vergangenen Monaten durch den Besuch des äthiopischen Patriarchen Theophil beim Ökumenischen und beim Alexandriner Patriarchen sowie bei der griechischen Landeskirche ihren Fortgang genommen. Auch Nikolaus VI. und Schenūte III. haben Besuche ausgetauscht; dieser empfing auch den Moskauer Patriarchen Poimén (28. April bis 2. Mai). – An einem Kongress der arabischsprechenden orthodoxen Kirchen im Kloster Belement (Belmont) im Libanon nahmen auch Vertreter der koptischen Kirche teil.

Bei einem Treffen in Antelias bei Beirut am 15. Januar wurde von etwa 100 Theologieprofessoren und Spezialisten angeregt, unter Zuhilfenahme (z. T. verfügbarer) Übersetzungen klassischer theologischer Werke und Väterzitate ein ausgedehntes Programm für die Arabisierung des Theologie-Unterrichts zu schaffen. – Die Hl. Synode der russischen Kirche bemängelte anlässlich eines Berichtes (19. Oktober 1971) über die orthodoxen Gespräche zur Vorbereitung eines Dialogs mit den Monophysiten in Addis Abbeba (20.–27. August 1971), dass keine Beobachter der äthiopischen Kirche zugelassen worden seien. Im Rahmen der vorgesehenen Gespräche sollen die Moskauer und die Leningrader Geistliche Akademie folgende Themen ausarbeiten: die christologische

---

[100] MB Mai 297 f.

[101] Ž März 4 = StO April 10, 14–16.

[102] Ep 16. V., S. 2–5; Orth. St. 1972/I, S. 33 ff.

Friedrich Wilhelm Fernau: Die Vorbereitung des orthodoxen Konzils. Wunsch nach Beschleunigung und stärkerer Publizität, in NZZ 5. III., S. 6; ders.: Neue Entwicklungen im Bereich der Orthodoxie: Das Konzil – Moskau – Zypern, in NZZ 5. VII., S. 3.

A. Papaderos: Panorthodox concilie, in CO 24/II, 1972, S. 123–139 (vgl. auch Ir. 45/I, 1972, S. 104/6: Streben der orthodoxen Jugend, in verantwortlicher Weise an dem Konzil teilzunehmen) // Olivier Clément: Lasst uns alle gemeinsam das Konzil vorbereiten!, in Orth. St. XIX/2, 1972, S. 13–30 (nach «Les Contacts» 76/IV, 1971: verschiedene Aspekte, besonders die Spannungen zwischen Moskau und Konstantinopel).

F. W. Fernau: Ein Fenster der Ostkirche zum Westen. Das «Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique» in Genf-Chambésy, in NZZ 9. I., S. 6 (abgedruckt in Orth. St. 1972/I, S. 63–67).

Terminologie, die Gründe für die Vertiefung der Spaltung, Bannflüche und ihre Aufhebung, vergleichende Betrachtung der liturgischen und patristischen Denkmäler beider Kirchen; Beurteilung der einschlägigen Konzilien hinsichtlich des Einflusses des göttlichen Willens und der menschlichen Faktoren. – Den geistlichen Schulen Russlands wird eine Fühlungnahme mit den monophysitischen theologischen Lehranstalten empfohlen[103].

Der (jetzige) koptische Patriarch Schenûte III. erklärte die in Wien (gegenüber römisch-katholischen Vertretern) gefundene Formel (vgl. IKZ 1972, S. 25) «Eine Person aus zwei Naturen» für ausreichend zur Definition des eigenen wie des dyophysitischen (auch orthodoxen) Standpunktes. Eine Überbewertung der Mentalität, der Kultur und der geschichtlichen Bedeutung innerhalb der Kirchen dürfe nicht stattfinden. Der Standpunkt der koptischen Kirche sei für die richtige kirchliche Überlieferung sicherlich von Bedeutung. Die Beziehungen zu den reformierten Kirchen hingen von deren Entwicklung ab, da sie ja kein statisches Selbstverständnis hätten[104].

So sind also auch die Beziehungen der **monophysitischen** Kirche zu den **römischen Katholiken** und den **Unierten** weitergegangen. Anlässlich des Weihnachtsfestes (a. St.) empfing Patriarch Schenûte III. den uniert-melkitischen Patriarchen Maximos V. und den uniert-koptischen Patriarchen Stefan. Am 2. Februar erfolgte die Begegnung des jakobitischen Patriarchen Ignaz XXXIX., Jakob III., Severus und eines armenischen Geistlichen mit dem päpstlichen Delegaten in Damaskus; dabei waren auch ein orthodoxer und ein uniert-melkitischer Metropolit anwesend. – Anlässlich des 9. Jahrestages der Krönung Papst Pauls VI. Ende Juni besuchte ein päpstlicher Delegat den koptischen und den uniert-koptischen Patriarchen in Kairo und sprach mit dem Schaich der Azhar. – Vom 13. bis 20. Juni besuchte Kardinal Jan Willebrands den jakobitischen Patriarchen und den armenischen Katholikos in Erivań[105].

Im November 1971 traf sich Ignaz XXXIX. mit dem Präsidenten des **Ökumenischen Rates** Eugene Carson Blake. Vom 15. bis 29. Dezember 1971 weilte eine Abordnung der United Evangelical Church aus den Vereinigten Staaten bei der koptischen Kirche[106].

---

[103] P Nov. 1971, S. 557–564 (vgl. IKZ 1972, S. 26); Ir. 45/I, 1972, S. 116. – P Dez. 1971, S. 647 f.; März 170 f. – Wat. 30. IV., S. 1 rechts; 7. V., S. 2. – Wat. 12. III., S. 2 unten; Orth. St. 19/IV, 1972, S. 52 f. – Muntadā Jan./Febr. 20–22. – Ž Nov. 1971, S. 4 = StO Jan. 12 f.

Lit.: J. M. Garrigues, o. p.: Vers la réconciliation entre les Eglises non-Chalcédoniennes et l'Eglise orthodoxe, in Ist. 1972/I, S. 27–36 // Johannes N. Karmiris: Rapports sur les délibérations des théologiens orthodoxes et anti-chalcédoniens (griech.). Athen 1970. Univ. 101 S.

[104] Heinz Gstrein im «Rheinischen Merkur», danach Auszüge in der «Altkath. Kirchenzeitung» März 23.

[105] Wat. 9. I., S. 4 Mitte; 23. I., S. 4 rechts; Muntadā Jan./Febr., 13. – MB Febr. 116–118. – Wat. 2. VII., S. 3, 5. – FAZ 10. VI., S. 4; Monde 11. VI.; Haratch (vgl. Anm. 75) ohne Datum.

[106] MB April 232–234. – Ir. 45/I, 1972, S. 117.

Am 23. Januar nahm **Papst** Paul VI. aus den Händen des Metropoliten Meliton von Chalkedon ein Exemplar des «Bandes der Liebe» (Tomos Agápēs) des Ökumenischen Patriarchen (vgl. IKZ 1972, S. 23) entgegen.

Kurz zuvor (6./7. Dezember 1971) hatte Kardinal Jan Willebrands mit zwei Begleitern das Ökumenische Patriarchat aufgesucht. – Am 18. März sprach der Papst einer Abordnung rumänischer Bischöfe gegenüber, die ihn unter Leitung des Bischofs Anton von Ploeşti, Leiters des kirchlichen Aussenamtes, besuchte, die Hoffnung auf eine Vereinigung der rumänischen orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche aus. Freilich erinnerte aus diesem Anlass die Vereinigung unierter Rumänen im Exil an die gewaltsame Unterdrückung ihrer Kirche in Rumänien im Jahre 1948 (vgl. IKZ 1949, S. 165f.) und gab der Hoffnung Ausdruck, dass die ungeheuren Opfer dieses Vorgangs nicht durch Zugeständnisse zu ihrem Schaden vergessen würden. – Vom 5. bis 12. Dezember 1971 hatte eine Abordnung unter Kardinal-Erzbischof Julius Döpfner von München der rumänischen Kirche einen Besuch abgestattet. Zwischen dem 3. und 10. Mai besuchte der rumänische Patriarch Justinian in Begleitung des Erzbischofs des Banats, des Bischofs Anton, eines Professors und eines Geistlichen die römisch-katholische Kirche Belgiens. – Am 8. Februar stattete eine Abordnung des Moskauer Patriarchats unter Leitung des Erzbischofs Philaret, Rektors der Geistlichen Akademie in Zagórsk, Papst Paul VI. einen Höflichkeitsbesuch ab. Die Gruppe hatte in Rom Studieneinrichtungen junger Priester besichtigt und mit einer Reihe geistlicher Persönlichkeiten gesprochen. – Am 18. Januar besuchte der Alexandriner Patriarch den uniert-melkitischen Patriarchen Maximos V. in Kairo. – Am 21. Februar starb der langjährige (1936–1960) Präfekt der Hl. Kongregation für die Ostkirchen, Kardinal (seit 1936) Eugène Tisserant, in Albano/Italien. – Am 8. Dezember 1971 wurde der Exarch des Konstantinopler Patriarchats für Amerika, Erzbischof Jakob, durch die «Appeal of Conscience Foundation», in der sich römische Katholiken, Evangelische und Juden des Landes zusammengefunden haben, zum «Mann des Gewissens» für das Jahr 1971 bestimmt[107].

Der Bischof der **Altkatholiken** Deutschlands, Josef Brinkhues, besuchte vom 21. bis 28. April mit drei Begleitern die orthodoxe Kirche

---

[107] E 1. III., S. 122–129 (hier Übersicht über den Austausch von Botschaften seit 1958; vgl. IKZ 1972, S. 23 f.). – Ir. 45/I, 1972, S. 92–94. – Cred. April 4; ROCN I/2, 1972, S. 11–14; FAZ 20. III., S. 7; Presse 15. III., S. 2. – ROCN I/1, 1971, S. 13f.; I/2, S. 6 (mit Bild). – Cred. Mai 3. – FAZ. 9. II., S. 3; Herald-Tribune (Paris) 7. II. – P Jan. 60 f.; Gegenbesuch 3. II.; P Febr. 109. – NYT 22. II., S. 34 M. – NYT 9. XII., 1971.

Kardinal **Tisserant**, * Nanzig/Lothr. 24./III. 1884, seit 1908 an der Bibliotheca Vaticana tätig, seit 1930 deren Propräfekt, 1946 Bischof von Porto und S. Rufina, 1951 zugleich von Ostia und Kardinaldekan, 26. IX. 1957 Bibliothekar und Archivar des Vatikans, 15. VI. 1961 Mitglied der Franz. Akademie.

Lit.: A. J. van der Aalst: Gesprek tussen Rooms-Katholieke en Oosters-Orthodoxe theologen, in CO 24/I, 1972, S. 3–17 (Treffen in Wien Sept. 1971) // C. Vasiliu: Le relazioni tra la Chiesa cattolica e la Chiesa orthodossa, dall'annuncio del Concilio Vaticano II (gennaio 1959) fino ad oggi (dicembre 1970), Rom 1971. Pont. Inst. Or. Stud. 74 S. // Echange de lettres entre le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras, in Ist. 1972/I, S. 36–42 // J. Meijer: Een modern probleem in de 9e eeuw. De Eenheidssynode van 879–880, in CO 24/II, 1972, S. 77–94.

Rumäniens. – Die russische Hl. Synode hiess am 19. Oktober 1971 die Haltung ihres Vertreters bei den interorthodoxen Gesprächen zur Vorbereitung eines Dialogs mit den Altkatholiken in Bonn (Juni 1971) gut, bemängelte aber, dass keine Abgesandten der Orthodoxen Kirche Amerikas (deren Anerkennung umstritten ist; vgl. IKZ 1970, S. 209) und der autokephalen Kirche Japans (in Verbindung mit dem Moskauer Patriarchat) eingeladen worden seien. – Die Zeitschrift des Moskauer Patriarchats berichtet ausführlich über die Inthronisation des neuen altkatholischen Erzbischofs von Utrecht, Marinus Kok (November 1970). – An der Wahl des neuen christkatholischen Bischofs der Schweiz (19. Juni) Lic. theol Léon Gauthier, nahm auch Bischof Seraphim von Zürich (vgl. oben S. 136) teil[108].

Der **anglikanische** Erzbischof von Canterbury, Michael Ramsey, besuchte vom 7. bis 12. Juni die bulgarische und im Zusammenhang damit die tschechoslowakische orthodoxe Kirche. – Hinsichtlich des interorthodoxen Ausschusses zum Gespräch mit den Anglikanern äusserte die russische Hl. Synode am 19. Oktober 1971 die gleichen Bedenken wie hinsichtlich des Ausschusses für die Altkatholiken (vgl. oben S. 162). – An einer Predigt des Erzbischofs von Canterbury in der römisch-katholischen St.-Patricks-Kathedrale in Neuyork am 23. Januar nahm auch der orthodoxe Exarch Jakob teil[109].

Im September 1971 besuchte eine Abordnung der rumänischen orthodoxen Kirche unter Leitung des Metropoliten Theoktist von Arad die finnische **lutherische** Kirche. Kurz darauf traf sich am 12. Dezember 1971 eine Abordnung der finnischen evangelisch-lutherischen Kirche unter Leitung des Erzbischofs Dr. Martti Simojoki von Åbo mit einer solchen der russischen orthodoxen Kirche unter Leitung des Erzbischofs Philaret von Dmítrov, damals Leiter der Moskauer Geistlichen Akademie, in Zagórsk zu einer Fortführung ihrer Gespräche. – Vom 20. bis 28. Oktober 1971 trafen sich im Kloster Kirchberg bei Horb am Neckar Vertreter der russisch-orthodoxen und der deutschen evangelischen Kirche zu einem Gespräch (bezeichnet als «Arnoldshain V») über das Thema: Der auferstandene Christus und das Heil der Welt. – Vom 6. bis 21. Juni 1971 besuchte eine Abordnung der bulgarischen orthodoxen Kirche die evangelischen Kirchen Mitteldeutschlands. – Der Leiter des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands, der lutherische Bischof Hermann Dietzfelbinger aus München, besuchte vom 5. bis 14. April die rumänische Kirche und predigte auch in einer Siebenbürger lutherischen Gemeinde. – Am 2. Februar besuchte der deutsche Vertreter im Exekutiv-Ausschuss des Ökumenischen Rates, Richard, Freiherr von

---

[108] Alt-Kath. Kirchen-Zeitung Juni 46; Badische Neueste Nachrichten (Ztg.; Karlsruhe) 9. V., S. 14. – Ž Nov. 1971, S. 2 = StO Jan. 10 f. – Ž Dez. 1971, S. 51 f. – CKKB 8. VII.

[109] W 6. VI., S. 2; FAZ 12. VI., S. 4; tön Juli 6. – Ž Nov. 1971, S. 2 = StO Jan. 11. – NYT 24. I.

Lit.: A. van de Wal: Betrekkingen tussen Anglicanen en Orthodoxen, in CO 24/II, 1972, S. 95–112 (Die Frage der Anerkennung der anglikanischen Weihen, deren Gültigkeit bisher von den Anglikanern nicht ausreichend bewiesen worden sei und deren Definition seitens der beiden Häuser der Lambeth-Konferenz und des englischen Parlaments sehr schwierig wäre); vgl. auch E 1./15. II.; G April 111.

Weizsäcker, den damaligen Leiter des russischen kirchlichen Aussenamtes, Metropolit Nikodem [110].

Am 5. Februar begrüsste der Moskauer Metropolit Poimén drei Vertreter des **Ökumenischen Rates** in Zagórsk [111].

Hamburg, 23. Juli 1972 *Bertold Spuler*

---

[110] Ir. 44/IV, 1971, S. 537 f.; 45/I, 1972, S. 96; Journal of the Moscow Patriarchate (engl. Ausgabe) 1972/I, S. 49–52. – Ž Feb. 2 f., 47–58 = StO März 48–53; Ir. 45/I, 1972, S. 107. – Ž Dez. 1971, S. 11 f.; März 55–60 (wird fortgesetzt). CV 11. II., S. 8–11. – ROCN I/2, 1972, S. 15; Cred. Mai 3; W 5. IV., S. 2. – FAZ 1. II., S. 3.

[111] Ž März 51 f.

Zur Frage der Revision der Weiheriten

Referat, gehalten an der XIII. Internationalen Altkatholischen Theologenwoche in St. Pölten 1971.

Wenn die Frage einer Revision der Ordinationsriten aufgeworfen werden soll, so kann sie nicht einfach damit beantwortet werden, dass die in den altkatholischen Kirchen der Utrechter Union in Geltung stehenden Riten und Formulare in textlicher und rubrizistischer Hinsicht überarbeitet und tunlichst modernisiert werden. Es ist vielmehr zu überlegen, inwieweit die überkommene Ordnung der Weihen mit ihren verschiedenen Abstufungen heute überhaupt noch sinnvoll sei und auch weiterhin beibehalten werden könne. Bei einer solchen Untersuchung dürfen die neueren Ergebnisse der liturgiegeschichtlichen Forschung nicht unberücksichtigt bleiben.

Es soll dabei so vorgegangen werden, dass zunächst nach Sinn und Bedeutung der Weiheordnung als eines Ganzen und dann der einzelnen Weihestufen im besondern gefragt wird. Daraus wird sich die weitere Frage ergeben, ob diese Ordnungen noch ihre ursprüngliche Funktion und Sinngebung beibehalten haben und inwieweit sie der heutigen Gestalt und Situation der Kirche noch entsprechen. Damit kommen wir zu der Frage, wie die Weiheordnung als Ganzes sowie die einzelnen Texte und Riten eventuell neu zu gestalten wären. In der uns zur Verfügung stehenden Zeit wird es aber nicht möglich sein, alle Ordines eingehend zu behandeln. Wir beschränken uns deshalb auf das eine Beispiel der Presbyteratsweihe. Dabei soll es sich ergeben, ob wir bestimmte Vorschläge für eine Erneuerung der Weiheriten machen können.

Zunächst mag uns das in unseren Kirchen noch geltende System mit seiner Unterscheidung von höheren und niederen Weihen als ein weise geordnetes Ganzes erscheinen. Nach der Einkleidung in den geistlichen Stand beginnt die Stufenleiter mit den untergeordneten Diensten, anfangend mit dem niedersten Amte des Ostiariats und hinaufführend zu den höheren Weihen mit ihrer Spitze im Episkopat. Dieses System mit seinen streng geordneten Rangstufen gleicht weitgehend der militärischen Rangordnung: hier die einfachen Soldaten ohne besondern Rang, dort die Laien; hier die Unteroffiziere und Offiziere, dort die Inhaber der niederen und der höheren Weihen. Dabei besteht freilich ein gewichtiger Unterschied: während der in

der militärischen Laufbahn Aufsteigende bei seiner Beförderung in einen höhern Rang den niederern hinter sich lässt – wer zum Major befördert wird, ist jetzt nicht mehr Hauptmann –, so behält der in einen höhern Weihegrad Erhobene auch die ihm früher erteilten Weihen bei und kann deren Funktionen weiterhin ausüben. Ein Priester kann ohne weiteres auch die Rolle eines Diakons übernehmen – eine Folge der Lehre vom «character indelebilis» der Weihen.

Man kann hieraus folgern, dass der Inhaber einer höheren Weihe die besondere Verantwortung, die er mit einem niederern Grade übernommen hat, immer noch weiter zu tragen habe; z. B. dass ein Priester kraft der ihm einst erteilten Weihe zum Ostiarier auch als Pfarrer für Ordnung und Reinlichkeit im Gotteshause verantwortlich bleibe, auch wenn er die dafür notwendigen Arbeiten nicht mehr selber besorgt. Als Inhaber des Lektorenamtes hat er dafür zu sorgen, dass die Heilige Schrift in würdiger Weise und durch geeignete Personen vorgelesen werde oder dass er es selbst tue, wenn er keine solchen zur Verfügung hat. Auch der Priester hat sich so immer wieder darauf zu besinnen, welche Verpflichtungen ihm mit der Erteilung jeder früheren Weihe auferlegt worden sind.

So verstanden, ergibt sich für die überlieferte Weiheordnung ein gewiss an sich wertvoller pädagogischer Aspekt. Aber ist dies eigentlich damit gemeint? Es muss uns doch stutzig machen, wenn wir daran denken, dass kaum einer von uns Priestern je alle diese ihm übertragenen Ämter wirklich auch ausgeübt hat. Wie viele von uns waren je Ostiarier oder gar Exorzisten? Man liess uns ja auch gar nicht Zeit dazu, indem uns meistens gerade alle vier niederen Weihen, ja oft auch noch die des Subdiakonats an einem und demselben Tage gespendet wurden.

Alles konzentriert sich heute auf die Priesterweihe, und alle niedereren Stufen erscheinen nur als Übergangsstufen zu dieser. Das gilt ebenso für Subdiakonat und Diakonat, auch wenn die Ordinanden auf diesen Stufen etwas länger verweilen. In der römisch-katholischen Kirche versucht man neuerdings das Diakonat als ein selbständiges Amt neuzubeleben. Die kirchenrechtliche Grundlage dafür wurde nach den Beschlüssen des II. Vatikanischen Konzils durch das Motu Proprio «Sacrum Diaconatus Ordinem» Pauls VI. vom 18. Juni 1967 geschaffen. Damit ist aber nur eine halbe Lösung gefunden, indem nun zwei verschiedene Arten des Diakonats nebeneinander bestehen: das eigentliche und selbständige Diakonenamt («diaconatus permanens»), zu dem vor allem «viri uxorati», bewährte verheiratete

Männer Zutritt haben, und das Diakonat im bisherigen Sinne als Vorstufe zum Presbyterat, und dieses auch weiterhin mit der Zölibatspflicht verbunden. Man ist sich jedoch nicht einig darüber, ob die Verpflichtung zum Zölibat mit der Diakonatsweihe oder erst mit der Priesterweihe eintreten solle.

Für uns altkatholische Priester liegen zum Glück an diesem Punkt keine Probleme. Sollte man sich aber auch bei uns zur Schaffung eines permanenten Diakonates entschliessen, so wäre schon ernsthaft zu überlegen, ob daneben ein Diakonat als blosse Durchgangsstation zum Presbyterat noch Platz haben kann. Vordringlich auch für die altkatholischen Kirchen scheint mir die Problematik der niederen Weihen zu sein. Schleppen wir da nicht einen ganzen Apparat mit uns, der eigentlich funktionslos geworden ist? Ein Blick in die Geschichte der Weihen zeigt uns, dass die Vierzahl der Ordines minores durchaus nicht allgemeine Regel ist. Bekanntlich gibt es in der Ostkirche nur zwei niedere Weihen, nämlich Lektorat und Subdiakonat. Im Abendlande scheint es zunächst nicht viel anders gewesen zu sein. Die «*Apostolikê Paradosis*» Hippolyts (Anfang des 3. Jahrhunderts) bezeugt für Rom dieselben zwei niederen Ämter. Sie werden deutlich von den höheren und eigentlichen Weihen des Episkopats, Presbyterats und Diakonats unterschieden. Hippolyt betont nachdrücklich, dass einem Lektor oder Subdiakon die Hände nicht aufgelegt werden. Er wird «eingesetzt» *(kathistatai)* oder «ernannt» *(nominabitur)*. Das Subdiakonat gehört demnach noch nicht zu den höheren Weihen.

Um die Mitte des 3. Jahrhunderts erscheinen dann auch die andern Ämter, die später als Ordines minores eingestuft werden, nämlich Ostiarier, Exorzisten und Akolythen. Der Bestand an solchen Ämtern bleibt aber lange Zeit schwankend. Die Ostiarier verschwinden bald wieder, da ihre Funktionen meistens durch Laien (mansionarii) ausgeübt werden. Der Grad der Exorzisten tritt mit dem Aufhören der Erwachsenentaufe zurück. Zu Lektoren und Akolythen werden nur solche geweiht, die diese Dienste wirklich versehen. Es gibt also noch kein fest geordnetes System der niederen Weihen; sie sind auch noch nicht obligatorische Vorstufen zum Diakonen- und Priesteramt. Immer mehr wurde der Aufgabenbereich dieser niederen Ämter auf liturgische Funktionen eingeschränkt, wie dies ja auch bei den Diakonen und Subdiakonen geschah. Die letzteren wurden aber auch im Westen bis ins 13. Jahrhundert zu den niederen Weihen gezählt.

Anders verlief die Entwicklung in Gallien. Hier wurde, besonders unter dem Einfluss der «*Statuta ecclesiae antiqua*», einer um 500 verfassten Sammlung kirchlicher Rechtssatzungen, eigentlich das System der Weihen abgeschlossen mit den drei höheren Weihen (Bischof, Priester, Diakon) und den fünf niederen Weihen (Subdiakon, Akolyth, Lektor, Exorzist, Ostiarier). Dies bedeutete aber keine wirkliche Neubelebung der niederen Ämter. Das Wesentliche lag darin, dass nun jeder Priester alle vorausgehenden Stufen zu ersteigen hatte, meistens ohne dass er sie selbständig auszuüben gehabt hätte. Mit der Ausbildung der fränkisch-römischen Liturgie seit der Karolingerzeit wurde dann dieses System auch in Rom übernommen.

Wir finden es sehr schön dargestellt in einer Miniatur des um 850 geschriebenen Sakramentars des Abtes Rainaud von Marmoutier (Autun, Bibl. Municipale[1]). In der oberen Reihe sieht man den Bischof auf der Kathedra sitzend, die Rechte segnend erhoben; rechts von ihm, ebenfalls sitzend, aber auf einer Bank, einen Priester (die Bank weist auf das *Kollegium* der Presbyter hin); er hält die Hände mit empfangender Geste zum Bischof hin. Links befindet sich ein Diakon, stehend, seiner dienenden Funktion entsprechend; er trägt in der Linken das Evangelienbuch, während er die Rechte zum Bischof hinhält. In der untern Reihe sehen wir in der Mitte den Subdiakon mit Kelch und Kanne; als Vorsteher der Ordines minores etwas erhöht auf einem kleinen Podium. Etwas maliziös könnte man darin auch sein Streben nach einem Aufrükken in die höheren Weihen ausgedrückt sehen. Die Vertreter der übrigen niederen Weihen stehen, ihrem Range entsprechend, von aussen links bis aussen rechts: Ostiarier mit Schlüsseln, Lektor mit Lektionar, Exorzist mit Exorzismenbuch, Akolyth mit Leuchter. Damit sind zugleich die «instrumenta» dargestellt, deren Darreichung im Weiheritus ebenfalls aus dem fränkischen Bereich in den römischen Ritus übernommen wurde. Diese Ordnung erhielt sich durch das ganze Mittelalter, nur dass das Subdiakonat in den Rang einer höheren Weihe erhoben wurde.

Es ist ein schönes Bild kirchlicher Ordnung, das uns die beschriebene Darstellung zeigt, ein wohlgeordnetes Ganzes, das aber den schweren Nachteil hat, dass ihm im Grunde doch keine eigentliche Realität entspricht. Das haben die Väter des Trienter Konzils wohl

---

[1] Wiedergegeben bei Martimort, L'Eglise en prière, Tournai 1961.

erkannt, und sie haben den Versuch gemacht, die niederen Weihen neu zu beleben, indem sie jeder Stufe bestimmte, nicht bloss liturgische Funktionen zuwiesen. So wurde z. B. den Exorzisten die Aufgabe der Krankenseelsorge, den Akolythen die der Pfarrverwaltung übertragen. Aber das Konzil ist mit diesen Forderungen praktisch nicht durchgedrungen, und es blieb in den nächsten vier Jahrhunderten alles, wie es war.

Ein ähnlicher Versuch neuer Sinngebung für die niederen Weihen wurde mit der deutschen (und darnach auch niederländischen) Bearbeitung der Weiheriten für die altkatholischen Kirchen gemacht[2]. Als ihren Verfasser dürfen wir mit grosser Sicherheit den schweizerischen Bischof Eduard Herzog annehmen, wofür nicht nur der Erscheinungsort (Bern), sondern auch der Stil und die stark neutestamentlich geprägte Sprache zeugen.

Schon die Überschriften der einzelnen Weiheformulare für die vier Ordines minores sind charakteristisch: Einweihung in den Dienst der Pförtner, der Vorleser, der Pfleger, der Ministranten. Noch systematischer geordnet sind deren Bezeichnungen im Inhaltsverzeichnis: Einsetzung in das Amt der Kirchendiener, der Schriftdiener, der Gemeindediener, der Altardiener. So sind alle niederen Weihen unter das Zeichen des Dienens gestellt. In der Umdeutung des Exorzistenamtes finden wir eine recht nahe Berührung mit der erwähnten Forderung des Tridentinums. Mit «Gemeindediener» bzw. «Pfleger» ist, wie die betreffenden Weihetexte zeigen, der seelsorgerliche Dienst gemeint. Fragwürdig erscheint dabei allerdings die Einreihung des Seelsorgeamtes in die niederen Weihen, und dazu noch vor der Einsetzung in den Ministrantendienst.

Auch hier gilt es als Regel, dass sämtliche vier Ordines minores mitsamt dem Subdiakonat in einem Zuge erteilt werden. Wir sehen, dass man sich zwar um eine neue Sinngebung bemüht hat, aber eben doch wieder an der alten Vorstellung von bloss formalen Vorstufen zu den höheren Weihen festhielt. Dem Ganzen geht als Ersatz für den alten römischen Ritus «De clerico faciendo» (mit Tonsur und Bekleidung mit dem Chorhemd) eine «Einkleidung in den geistlichen Stand» (aber ohne Tonsur) voraus.

In der römisch-katholischen Kirche sind die Formulare für die höheren Weihen (ohne Subdiakonat!) tiefgreifend erneuert worden und im Jahre 1968 als Teil des neuen Pontificales in der Editio typica

---

[2] Die Riten der priesterlichen Weihen ... im Auftrag der altkatholischen Bischofskonferenz. Bern 1899.

erschienen. Was die übrigen Weihegrade betrifft, so ist sicher, dass Subdiakonat, Exorzistat und Ostiariat aufgehoben werden sollen. Damit ist man aber nicht überall zufrieden. Manche verlangen, dass entgegen den offiziellen Vorschlägen sämtliche niederen Weihen abgeschafft werden, und zwar «sine substitutione», d.h. ohne dass irgendwelche Ersatzriten an deren Stelle treten. Dagegen soll es den Bischofskonferenzen anheimgestellt sein, Einsetzungsriten für von Laien versehene kirchliche Dienste wie die von Ministranten, Lektoren, Kantoren, Kommunionhelfern u.a. zu schaffen. Bei solchen Riten soll aber nicht von «Ordinatio» (Weihe) die Rede sein, sondern von «Institutio» (Auftrag) oder «Benedictio». Der Ausdruck «Ordinatio» soll ausschliesslich für die sog. höheren Weihen des Diakonats, Presbyterats und Episkopats reserviert bleiben.

Umstritten ist auch der von Rom vorgelegte «Ritus admissionis in statum clericalem» anstelle der Tonsur. Man weist darauf hin, dass schon längst und heute in zunehmendem Masse kirchliche Dienste von Laien versehen werden, ohne dass dafür die «Admissio in statum clericalem» verlangt würde. Ja von manchen wird der Begriff eines «Status clericalis», eines besondern geistlichen Standes, überhaupt verworfen, da er einem heute nicht mehr haltbaren Denkschema entspreche.

Wenn nun eine Neuordnung der Weiheriten in den altkatholischen Kirchen ins Auge gefasst werden soll, so scheint mir in der gänzlichen Aufhebung der niederen Weihen die sauberste und ehrlichste Lösung zu liegen. Die überlieferten niederen Weihegrade haben zum Teil nur noch historische Bedeutung, und eine Umdeutung in einem zeitgemässern Sinne hat, wie uns das Beispiel des Exorzistats gezeigt hat, sehr wenig Aussicht auf Erfolg. Dagegen könnten einfache Einführungsriten für durch Laien ausgeübte kirchliche Dienste (Sakristan, Ministrant, Lektor u.a.) geschaffen werden, wobei diese aber Laien bleiben würden.

Auch auf das Subdiakonat könnten wir, glaube ich, verzichten. Gewöhnlich betrachtet man dieses als eine Abzweigung vom Diakonat, indem die Subdiakone den Diakonen als Hilfskräfte beigegeben wurden. Neuerdings wird jedoch die Ansicht vertreten, dass sich das Amt des Subdiakonats aus dem ältern des Akolythen herausgebildet habe (so *Kleinheyer* und *Schnitzler*[3]). Man stützt sich dabei auf eine Aufstellung des römischen Klerus, die von Papst Cornelius (um

---

[3] In Lex. f. Theologie u. Kirche, 2. Aufl., I 245 und IX 1133.

250) stammt und neben sieben Diakonen sieben Subdiakone und 42 Akolythen aufzählt. Den sieben Diakonen wären demnach je sieben Hilfskräfte beigesellt, nämlich je sechs Akolythen, denen jeweilen ein Subdiakon vorsteht, also total 42. So wäre das Subdiakonat nicht von oben, vom Diakonat her, sondern von unten, vom Akolythat her, abzuleiten. Da aber *Hippolyt* wohl bereits Subdiakone kennt, aber keine Akolythen erwähnt, so scheint mir diese Erklärung wenig wahrscheinlich zu sein.

Allenfalls könnte die Beibehaltung des Subdiakonats noch in Verbindung mit einem selbständigen Diakonat einen Sinn haben als eine niederere, noch unselbständige Stufe desselben. Im Hinblick auf konkrete altkatholische Verhältnisse dürfte aber wohl kaum ein Bedürfnis nach so vielen Hilfskräften bestehen, dass die Beibehaltung eines besondern Subdiakonats berechtigt wäre.

Wenn wir uns nun den drei höheren Weihen zuwenden, so haben wir bereits auf die Fragwürdigkeit des Bestehens zweier verschiedener Arten des Diakonats nebeneinander, eines «Diaconatus permanens» und eines Diakonats als Vorstufe zum Priesteramt, hingewiesen. Wenn wir bei *Hippolyt* nachlesen,so stossen wir auf einen sehr bemerkenswerten Unterschied bei der Weihe der Diakone einerseits und der Presbyter andrerseits. Den letzteren sollen neben dem konsekrierenden Bischof auch die anwesenden Priester die Hand auflegen. Die Priesterweihe bedeutet nicht so sehr das Aufrücken auf eine höhere Stufe, sondern die Aufnahme in das Kollegium der Presbyter, dessen Vorsitzender der Bischof ist (ich sage nicht «Vorsteher», da der Bischof ja auf der Kathedra *sitzt).*

Vom Diakon aber sagt *Hippolyt,* dass ihm nur der Bischof die Hände auflegen soll, «quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi, ut faciat ea quae ab ipso iubentur». Man sieht hier deutlich, dass das Diakonat nicht eine gegenüber dem Presbyterat niederere Stufe in der klerikalen Rangordnung darstellt. Vielmehr ist sein *Verhältnis zum Bischof* ein anderes als das des Presbyters. Dieser ist, wie schon gesagt, durch seine Ordination ein Mitglied des Priesterkollegiums geworden; der Diakon aber steht in einem dienenden Verhältnis direkt zum Bischof, dessen Weisungen er zu befolgen hat. «*Collegium*» und «*ministerium*» – das sind hier die entscheidenden und unterscheidenden Begriffe. Wohl kann ein Diakon auch Priester werden, aber das ist durchaus nicht die Norm. Er kann aber auch Bischof werden, ohne dass er vorher die Priesterweihe empfangen hätte. So stieg eine Anzahl von Päpsten in der

alten Kirche direkt vom Diakonat zum Bischofsamte auf, und man verlangte von ihnen nicht, dass sie erst noch zum Priester ordiniert würden.

Wie die niederen Weihen, so erschöpfte sich mit der Zeit auch das Diakonenamt in rein liturgischen Funktionen (Assistenz beim Hochamt, Verlesung des Evangeliums, Spendung von Taufe und Abendmahl u.a.). Die Funktion der Diakone war aber in der alten Kirche viel umfassender. Ihnen oblag insbesondere die karitative Tätigkeit in der Gemeinde. Damit wurden sie aber auch Verwalter des Kirchengutes. Als Vollzugsorgane des Bischofs übten sie auch jurisdiktionelle Funktionen aus. Nach der «Didaskalia», einer syrischen Schrift aus den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts (also gleichzeitig mit Hippolyt) lagen Leitung und Betreuung der Gemeinde in den Händen von Bischof und Diakon, während die Presbyter als beratendes Kollegium dem Bischof beigegeben waren. So kann *Eisenhofer* sagen, «dass die Stellung der Diakone äusserlich mehr hervortrat als jene der Priester»[4]. Man denke dabei auch an die einflussreiche Stellung des Archidiakons im Mittelalter, wo dieser oft geradezu zu einem Rivalen des Bischofs wurde.

Wenn man dies alles bedenkt, so wird auch klar, dass das Diakonat im ursprünglichen und vollen Sinne durchaus ungeeignet ist als blosse Zwischenstufe vor dem Zutritt zum Priestertum. Gelingt es uns jedoch, dem Amte des Diakons wieder etwas von seiner eigentlichen Bedeutung zurückzugewinnen, so soll es auch wirklich wieder voll genommen werden. Das heisst aber andrerseits, dass daneben ein verkümmertes, auf die liturgischen Funktionen beschränktes Diakonat keinen Platz haben kann. Nicht ausgeschlossen bleibt dabei die Möglichkeit, dass auch ein selbständiger Diakon noch Priester werden kann, besonders wenn, wie in den altkatholischen Kirchen, kein Zölibatszwang im Wege steht. Aber die Norm sollte das nicht sein.

Wir haben gehört, dass Stellung und Einfluss des Presbyters in der alten Kirche hinter denen des Diakons beträchtlich zurückstanden, ganz im Gegensatz zu späteren Zeiten, wo das Priesteramt zum eigentlichen geistlichen Amte geworden ist. Wie ist das gekommen? Die Ursache liegt in der zunehmenden Ausbreitung des Christentums. In den Grossstädten des Altertums genügte *ein* Gotteshaus und *eine* Eucharistiefeier nicht mehr, und auch die Seel-

---

[4] Eisenhofer, Handbuch der Katholischen Liturgik, 2. Aufl. 1932, II 365.

sorge konnte nicht mehr durch den einen Bischof ausgeübt werden. So entstanden z.B. in Rom die von einem Presbyter betreuten Titelkirchen in den verschiedenen Quartieren der Stadt. Ebenso verlangte das Übergreifen des Christentums über die Städte hinaus in die Landschaft, dass auch ausserhalb der Bischofssitze (d.h. der Städte) Gottesdienst gehalten und Seelsorge geübt wurde.

So kam es, dass der Bischof Mitglieder seines Presbyterkollegiums in die Titelkirchen und aufs Land hinaus delegierte. Die Diakone wären keine geeigneten Vertreter des Bischofs gewesen, da sie ganz andere Aufgaben als die Feier der Eucharistie hatten. Wohl aber konnten es Presbyter sein, die ja als solche in den Bischofskirchen *mit dem Bischof* die Eucharistie feierten. So brauchte es immer mehr Presbyter, besonders in den Grossdiözesen der Missionsgebiete. Oft weit entfernt vom Bischofssitz, gewannen sie immer grössere Autorität, und es wurde immer mehr zum Normalzustand, dass sie die Eucharistiefeier auch ohne den Bischof begingen. Ja die Feier der Liturgie wurde immer mehr ihre wichtigste Pflicht. Diese Entwicklung muss man sich vor Augen halten, wenn man sich mit Geschichte und Bedeutung der Priesterweihe befassen will.

Es ist hier nicht möglich, die ganze verwickelte Geschichte des Priesterweiheritus darzustellen. Sie wird sehr eingehend behandelt in dem Buche von *Bruno Kleinheyer*, «Die Priesterweihe im römischen Ritus» (Paulinus-Verlag, Trier 1962). Wir müssen uns hier auf das Allernötigste beschränken.

Bei Hippolyt finden wir den Weiheritus noch in seiner einfachsten und elementaren Form: Handauflegung und Weihegebet. Warum die erstere auch von den anwesenden Presbytern vollzogen wird, haben wir bereits erklärt. Der Hauptgedanke des ziemlich kurzen Gebetes ist dieser: Auf den Ordinanden wird der Geist Gottes herabgerufen; er soll den Geweihten befähigen, an der Leitung der Gemeinde im Rate des Presbyteriums teilzuhaben. Dazu wird als alttestamentliches Vorbild die Erwählung und Geistbegabung der siebzig Ältesten durch Moses (Num. 11, 16 ff.) herangezogen, wie das bis in den seit 1968 erneuerten Weiheritus des Pontificale Romanum erhalten geblieben ist.

Einen entwickeltern Ritus zeigen uns die alten römischen Sakramentare und die von *Andrieu* herausgegebenen Ordines Romani[5]. Nachdem der Archidiakon die Ordinanden dem Bischof

[5] M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut Moyen-âge, Löwen 1931–61.

zugeführt hat, fordert dieser die Gemeinde zum Gebet auf (Invitatorium). Das Gebet selbst hat die Form der altrömischen Kyrie-Litanei in der Art der «Deprecatio Gelasii», die auf Gelasius I. (492–496) zurückgeführt wird. Sie wird abgeschlossen durch ein Gebet des Bischofs. Nach der schweigend vollzogenen Handauflegung folgt das eigentliche Weihegebet, wesentlich länger als bei Hippolyt, aber sich deutlich mit ihm berührend. Dazu kommt die Überreichung von Stola und Kasel als Rangzeichen des Priesters.

Bei der Übernahme des römischen Weiheritus im Frankenreiche wird der altgallische Ritus in diesen eingebaut. Gallischer Herkunft ist wohl auch die Darreichung von Patene und Kelch mit der Bevollmächtigung, das eucharistische Opfer darzubringen. Aus keltischem Ritus wurde die Salbung der Hände mit Chrisam übernommen. Dabei tritt eine Verschiebung des Schwergewichtes ein, indem nicht mehr die Handauflegung und das alte Weihegebet, sondern Salbung und Bekleidung mit der priesterlichen Gewandung als die wesentlichen Momente der Weihehandlung gelten.

Zuerst im Pontificale Romano-Germanicum (Mitte 10. Jahrhundert) erscheint das Gehorsamsgelübde gegenüber dem Bischof. Noch später, nämlich im Pontificale des Durandus von Mende (Ende 13. Jahrhundert) ist die Ritengruppe nach der Kommunion ausgebildet: Apostolicum, zweite Handauflegung mit der Bevollmächtigung zur Sündenvergebung, Entfaltung der bis dahin hinten gefalteten Kasel, Gehorsamsgelübde und Friedenskuss (hier eingeordnet), Segnung des Neugeweihten. Damit ist im ganzen der Status erreicht, wie er im Pontificale Romanum von 1595 erscheint und bis 1968 in Kraft geblieben ist.

Bei der mittelalterlichen Ausgestaltung des Ritus der Presbyteratsweihe wird eine Wandlung des Priesterbildes sichtbar, die besonders durch zwei Faktoren bestimmt wird. Ist der Presbyter in der alten Kirche vor allem Mitglied des Kollegiums der «Ältesten» als Berater des Bischofs, so ist er jetzt vielmehr der «sacerdos» als Opferpriester und der Inhaber der Sündenvergebungsgewalt.

Vorschläge zur Neuordnung der Weihen

a) Allgemein

«Einkleidung in den geistlichen Stand», niedere Weihen und Subdiakonat sind abzuschaffen.

Dafür sind einfache Riten für die Betrauung von Laien mit kirchlichen Diensten (Sakristane, Ministranten, Lektoren, Organisten, Katecheten u. a.) einzuführen.

Der Ausdruck «Ordination» (Weihe) soll für die drei höheren Weihen (Episkopat, Presbyterat, Diakonat) vorbehalten bleiben.

b) Diakonat

Es soll versucht werden, ein selbständiges und dauerndes Diakonat zu schaffen. Mögliche Aufgaben: karitative und Fürsorgetätigkeit, Entlastung der Pfarrer in der Pfarreiverwaltung, Haus- und Krankenbesuche, Übernahme von kirchlichen Diensten wie oben unter a) genannt, aber ohne besondere Einsetzung. Dazu liturgische Funktionen wie bisher.

Das Diakonat als blosse Vorstufe zur Priesterweihe soll wegfallen. Dagegen soll es einem Diakon offenstehen, später auch Priester zu werden, mit Nachholung einer entsprechenden Ausbildung.

c) Ritus der Priesterweihe

Die Zahlen in Klammern sind Seitenzahlen in «Die Riten der priesterlichen Weihen» (Ausg. Bern 1899).

Der Aufbau des Ritus entspricht mit einzelnen Änderungen dem neuen römischen Pontificale von 1968 (De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi = PR).

Die Weihehandlung folgt auf die Verlesung des Evangeliums.

Die Vorstellung der Ordinanden (44) geschieht nicht mehr durch Archidiakon und bischöflichen Notar, sondern durch einen vom Bischof betrauten Priester (= PR Nr. 12), eventuell durch den Dekan der Theologischen Fakultät oder den Seminarpräsidenten.

Es folgt die Ansprache des Bischofs (nur eine!) an die Gemeinde und die Ordinanden, wofür ein Mustertext gegeben wird. Sie kann aber auch frei gehalten werden und soll die Vollmacht, die Eucharistie zu feiern und die Sündenvergebung zuzusagen, enthalten (45). Die Befragung der Gemeinde (45 unten) fällt weg.

Nach dem Vorbild von PR (Nr. 15) legen die Ordinanden ein Amtsgelübde ab. Das Apostolische Symbolum (55) wird beibehalten (gegen PR). Es wird etwa so eingeleitet: «Mit den Worten des Apostolischen Symbolums bekenne ich jetzt meinen und euren Glauben» (Betonung der Glaubensgemeinschaft mit der Gemeinde).

Im Treuegelöbnis an den Bischof (57) wird «Gehorsam» durch «Treue» ersetzt.

Die Gebetseinladung (48 oben) wird an ihre ursprüngliche Stelle *vor* der Litanei versetzt. Die Litanei (47, 26) mit der Einschaltung für die Ordinanden wird verkürzt. Es könnten aber auch einige spezielle Bitten eingefügt werden. Die Litanei wird mit einem Gebet des Bischofs abgeschlossen (48 unten). Es folgt die Handauflegung durch Bischof und Priester (47).

Das Weihegebet (49 f.) beginnt ohne den einleitenden präfationsartigen Dialog.

Bei der Kreuzung der Stola und der Bekleidung mit der Kasel (50) wird jeweilen ein erläuterndes Begleitwort gesprochen (gegen PR).

Nach dem vollständig gesungenen Hymnus «Komm, Schöpfer Geist» (52) folgt die Salbung der Hände (53), und zwar nach älterm Brauch mit Chrisam, nicht mit Katechumenenöl.

Die Darreichung von Patene und Kelch (54) erübrigt sich, da die Vollmacht, die hl. Eucharistie zu feiern, in der nachfolgenden Konzelebration mit dem ordinierenden Bischof sichtbar wird.

Die zweite Bitte um den Heiligen Geist (56 unten) fällt weg.

Nach dem Friedensskus (57) wird die Messfeier vom Offertorium an fortgesetzt. Das Credo fällt aus, da es bereits von den Neupriestern in der Form des Apostolischen Symbolums gesprochen wurde. Für die Weihemesse ist ein Formular mit eigenen Texten auszuarbeiten. Die Neupriester konzelebrieren mit dem ordinierenden Bischof und den übrigen assistierenden Geistlichen (54), und zwar am Altare des Bischofs.

Am Schluss der Messe erteilt der Bischof nach dem Gesang des Te Deum seinen Segen (57 unten), zuerst über die Neupriester und dann über die ganze Gemeinde.

Die Sprache ist im ganzen zeitgemässer zu gestalten. Dabei soll aber der stark neutestamentliche Einschlag, wie er für die von Bischof Herzog geschaffenen Gebetstexte charakteristisch ist, beibehalten werden.

Bern Albert E. Rüthy

Systematische Überlegungen zum Amt

Meine Überlegungen zum Amt gehen von der Infragestellung des Amtes aus, welche von individualistischer Frömmigkeit herstammt. Wo ein Christ das Wesentliche seines Glaubens darin sieht, dass er persönlich mit Christus verbunden ist, dass Christus in seinem Herzen wohne, dass Gott ihn direkt liebt und er ihn wieder lieben darf, da wird er schwer verstehen, was der Umweg von Gottes Liebe über den Pfarrer noch soll. Besser gesagt, da wird ihm der Pfarrer als Umweg von und zu Gott vorkommen.

Im Gefolge demokratischer Gedanken, da fast nur die gleiche Berechtigung und der gleiche Wert jedes Einzelnen gesehen wird, da gleichsam nur der Einzelne im Blickfeld ist, zeigt sich eine ähnliche Mühe, das Amt zu verstehen.

Ich möchte auf diese Gläubigkeit eingehen und sehen, was sie für den ganzen Menschen bedeutet. In ihr hat der Mensch Gott für sich. Den andern Menschen gegenüber ist man ebenfalls für sich. Als Glaubender ist man damit aber allein oder höchstens so nicht allein, als es auch andere Menschen mit demselben Glauben gibt und als man auch für andere Menschen betet. Unter sich sind aber diese Gleichgläubigen nicht verbunden, jedenfalls nicht in dem, was ihnen das Wesentlichste ist. Es sind gleichsam lauter Speichen, die nur über die Nabe miteinander verbunden sind, denen aber der Radreifen fehlt. Für die Verbindung unter sich ist ihnen damit Christus ein Umweg.

Der Mensch ist wesentlich ein Gemeinschaftswesen. Der erwähnte Typ negiert das für den Bereich des Glaubens. Ein Christ für sich allein ist aber kein ganzer Christ; er ist dies erst als Glied der Gemeinschaft, der Kirche. Das Evangelium erweist sich auch darin als frohe Botschaft, als es den Menschen frei macht, sich selber zu sein, es nimmt die menschlichen Grundstrukturen ernst und realisiert sie. Das gilt gerade auch für den Menschen als Gemeinschaftswesen. Wenn es möglich wäre, zu sagen, der Mensch müsse zwar unabdingbar als Glied einer Gemeinschaft leben, auch als Christ gehe es, aufs Ganze gesehen, nicht ohne die Kirche, aber das hätte mit dem Evangelium keinen Zusammenhang, dann ist zu fragen, warum denn Christus überhaupt als Mensch und Gemeinschaftswesen erschienen ist, warum er mit den Jüngern eine Ge-

meinschaft gebildet hat. Dies würde dann unernsthaft, die Ehrlichkeit Christi würde zweifelhaft und seine Inkarnation unverständlich.

Einleitend habe ich festgehalten, wie von einer Individualfrömmigkeit her das Amt und auch die Gemeinschaft der Kirche fragwürdig werden kann. Stellen wir dem das Ideal der absoluten Demokratie gegenüber, in der die Macht keinem Beamten delegiert wäre, da dies bereits eine Trübung der Gleichberechtigung aller darstellte. Genauer müsste man sagen, dass es hier nicht so sehr um Demokratie als vielmehr um «Panatomokratie», um die Herrschaft aller Individuen, gehe. Der Begriff der Demokratie sagt heute ja fast nichts mehr, da er für alles mögliche gebraucht wird. (Es ist eigentlich nicht einzusehen, warum man ihn nicht auch für eine Monarchie gebrauchen könnte, in der das Volk zum Herrscher steht.) Um das unschöne, aber klarere Wort zu gebrauchen, sage ich, dass Panatomokratie das Ideal etlicher Hippies und der Quäker sei. Bei Hippies wie Quäkern lässt sich beobachten, wie der erste Individualismus zwar Dogma bleibt, sich aber nicht durchhalten lässt. Wenn Hippies nicht bürgerlich werden wollen oder sonst dem Ruin entgehen möchten, so können sie das – von einzelnen Heroen abgesehen – nur in Kommunen. Diese erweisen sich aber nur als lebensfähig, wenn eine starke und geeignete Persönlichkeit die Führung bekommt, welcher sich die andern fügen müssen. Bei den Quäkern treffen wir genau dasselbe an. Das Dogma der gleichen Gottunmittelbarkeit aller gilt theoretisch auch heute. Selbst bei der extremen Gruppe, die von Hicks herstammt und auch alle Autorität der Bibel verwirft, findet sich eine recht feste Gemeindeorganisation mit Präsident und Kassier. Der Widerspruch zur Lehre von der unmittelbaren Erleuchtung jedes Einzelnen geht aber noch weiter: Wohl wird gelehrt, dass jeder direkt von Gott erleuchtet werden müsse. Aber das wird nicht von Gott gelehrt, sondern von den Mitquäkern. Selbst der Begründer, Fox, hatte keine wirklich neuen Ideen, sondern bloss einseitig verstandene von seiner Kirche her. Was bedeutet aber dieser Widerspruch ? Er sagt etwas über Gott aus, und zwar, dass sich Gott dem Menschen in einer andern Weise gebe, als es seinem Wesen und dem Wesen des Glaubens entspricht Es läge also in Gott selber ein Widerspruch. Hinzu käme noch die oben erwähnte Konsequenz der Ablehnung der Inkarnation, welche Konsequenz die extremen Quäker auch ziehen.

Nicht mit Quäkern haben wir unsere ökumenischen Beziehungen. Als Beispiel aber erwähnte ich sie, weil bei ihnen deutlicher zu

sehen ist, was sich auch bei reformierten Kirchen und neuern Strömungen in der katholischen Kirche zeigt.

Ein reformierter Gesprächspartner anerkannte für seine Konfession keine theologische Bedeutung des Amtes, sondern nur eine praktische, nicht theologisch bedingte. Er meinte, wenn etwa eine Putzfrau einfach nötig sei, so würde man das auch nicht theologisch untermauern. Nun wäre aber gewiss derselbe reformierte Theologe imstande – und das mit Recht –, in einer Predigt die Fusswaschung mit der Putzfrau zusammenzubringen. Indem er Ähnliches mit dem Amtsträger nicht tun will, klammert er dessen Bereich von Christus aus. Die Gegenüberstellung Putzfrau/Amtsträger macht aber etwas deutlich: Zwischen dem Beruf der Putzfrau und dem Glauben gibt es keine Spannung, wohl aber zeigt sich eine solche zwischen dem Amt und dem Glauben. Entweder sind wir gottunmittelbar, dann brauchen wir keine dauernden Helfer für den Glauben, oder dann hat unser Glaube etwas zu tun mit dem Amtsträger, steht also dieser irgendwie zwischen uns und Gott. Wenn die Quäkerposition gelten würde, so wäre nicht einmal einzusehen, warum es auch nur für Glaubensschwache oder noch Ungläubige Amtsträger geben müsste. Denn was wäre das für eine Gottunmittelbarkeit, die zuerst vermittelt werden müsste! Es dürfte damit auch kein Bruder den andern belehren und kein Vater sein Kind.

Ausser solch extremen Standpunkten gibt es ja auch solche, welche die Notwendigkeit, Christi Mittlerschaft zu vermitteln, anerkennen. Das kann entweder durch Vermittlung der Lehre geschehen, wobei natürlich gemeint ist, dass die Lehre auf die Person Christi hinweise, oder durch persönliche Vermittlung, wobei die Person des Vermittlers für die Person Christi stünde und damit erst auch für die Lehre.

Wenn die Vermittlung der Lehre gemeint ist, so muss die Frage laut werden, ob das denn menschenwürdig sei, dass der Mensch, der jemand ist, einer Lehre, die nur etwas ist, unterordnet sei. Wenn dieser Frage entgegnet wird, es seien ja doch immer Personen, welche die Lehre vermitteln, so stimmt das faktisch, widerlegt aber gerade den Standpunkt der Antwortenden, wonach ja die Lehre und nicht die Person des Vermittlers der Lehre das Entscheidende sei. Eine andere Antwort führte tiefer, die nämlich, dass der Vorrang der Lehre den Schüler frei mache gegenüber menschlicher Autorität. In der Lehre stehe der Schüler Christus und nicht einem gewöhnlichen Menschen gegenüber. Zugleich sei so die Einmaligkeit Christi gewahrt.

Nun kann jede Lehre verschieden verstanden werden. Einigermassen einheitliches Verstehen, ein Sich-Finden im Verstehen, gibt es nur, wenn man sich dem Verständnis des Lehrers stellt. Dann stünde aber wiederum die Person des Lehrers als Vermittler da.

Wenn auf die Person des Lehrers aber verzichtet würde soweit irgend möglich, so hiesse das, dass die Lehre mit der mitmenschlichen Gemeinschaft wenig mehr zu tun hätte. Dem wäre nicht anders, wenn das Lehrer-Schüler-Verhältnis reziprok verstanden würde, also ein brüderliches Gespräch wäre; denn auch dann ist ja die Person, welche die Lehre vermittelt, unabdingbar. Je schwächer die Bindung an einen Mitmenschen, eben an einen Lehrer ist, um so mehr sieht sich der Christ von Christus nur als Individuum und nicht als Gemeinschaftswesen ernstgenommen. Die oben erwähnte Freiheit dessen, der Christus durch die Lehre und nicht durch die Person eines zeitgenössischen Lehrers gegenübersteht, wäre die Freiheit des Individuums *von* der Gemeinschaft.

Wenn dann Christus Nächstenliebe befiehlt, so steht diese im leeren, beziehungslosen Raum. Sie wäre nur zu üben, weil Christus sie befiehlt, nicht weil sie menschlich sinnvoll wäre; denn der Nächste wäre von der Nächstenliebe gerade im Grössten, nämlich im Glauben, ausgeschlossen. Wir könnten ihm nicht Christus bringen. In uns begegnete er nicht dem Herrn, und dieser riskierte sich in uns, seinen Gesandten, nicht.

So sehen wir zwei Gründe für die Unhaltbarkeit der Auffassung, dass es die Lehre und nicht die Personen seien, welche Christus vermitteln: Einmal faktisch die Beobachtung, dass jede Lehre ohne Lehrer oder bevollmächtigten Exegeten der Lehre verschieden verstanden wird und keine Gemeinschaft wirkt, und dann vor allem dies, dass dann die Ethik zu blindem Gehorsam entartete und die Menschen sich gerade im Glauben fernblieben. Gemeinschaft gäbe es nur durch eine Lehre, aber nicht durch den präsenten Christus, der doch das Band zwischen den Menschen sein müsste. Christus wäre ein Umweg von Mensch zu Mensch. Er wäre ein geradezu aussermenschliches Einheitsprinzip. Er wäre zwar Mensch geworden, aber ein Übermensch, dem wir nicht nachfolgen könnten. Wir blieben unmündig.

So bleibt die andere Möglichkeit: Der Mittler Christus wird durch Personen vermittelt, wobei die Person des Vermittlers für die Person Christi stünde und damit auch für seine Lehre. Christi Wort «Wer euch hört, hört mich» soll damit aufgenommen werden.

Wer sind diese Personen? Jedermann weiss, dass es die Mitchristen sind, die Mutter, ein Freund, selbst heute noch vielleicht der Vater, der Pfarrer, einfach ein anderer Christ, ein Mitmensch, der Christus kennt. Ohne diese christlichen Mitmenschen kennten wir Christus nicht. Das ist faktisch so. Dieses Faktum bedeutet aber, dass uns Christus zu seinen Brüdern gemacht hat, gleichsam zu andern Christi, die selbst Grösseres als er vollbringen werden. Ethisch heisst das, dass das Gebot der Nächstenliebe keine Einschränkung erfährt da, wo es ums Höchste, um den Glauben, geht. Wir dürfen dem Nächsten auch so helfen, dass wir ihm den Glauben vermitteln (wobei paradoxerweise uns im Nächsten Christus begegnet, der erst durch uns etwas von Christus weiss).

Der Mensch ist so auch als Gemeinschaftswesen ernstgenommen, indem das Höchste, was er erfahren kann, durch die Gemeinschaft mit andern Menschen erfahren wird. Die Erkenntnis des persönlichen Christus ist nur möglich, weil uns andere Menschen diesen Christus gebracht haben.

Anders wäre Christi Menschwerdung unsinnig, wenn er dann doch in nicht ganzmenschlicher Weise sich uns gäbe, also etwa nur durch individuelle Inspiration oder durch eine Lehre, meinethalben eine wie das Buch Mormon vom Himmel gefallene Bibel.

Der volle mitmenschliche Kontakt, die im Glauben erfüllte Nächstenliebe, die eben auch den Glauben selber verwirklicht, bleibt nun aber nicht auf zwei Menschen, auf Lehrer und Schüler, beschränkt. Sonst entstünden zahllose Kirchen, die ohne Querverbindung untereinander sich auf Christus zurückführten. Es hätte etwa ein Paulus den Titus gelehrt, dieser wieder den und jenen usw., so dass die Christenheit einem Baum zu vergleichen wäre, da vom einen Stamm viele Zweige ausgehen, die aber unter sich keine andere Gemeinschaft hätten als die der Rückverbindung mit dem gemeinsamen Stamm. Das wäre doch nur eine verfeinerte Wiederholung des Bildes vom Rad ohne Reifen. Vielmehr bilden alle diese Zweige auch eine zeitgenössische Gemeinschaft und Einheit. Wenn Christus in all den Zweigen gegenwärtig ist, so sind diese Zweige auch zu gegenseitiger Gemeinschaft verpflichtet, wollen sie Christus nicht aufspalten und das Gebot der Nächstenliebe auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis reduzieren.

Die Frage ist nun die, welche Form diese Gemeinschaft, d.i. die Kirche, haben soll. Ist es eine demokratische Form, da kein Zweig, kein Glied eine besondere Stellung einnimmt? Dann widerspräche die Kir-

che einmal der Art menschlicher Gemeinschaft ganz allgemein, dann auch der Gemeinschaft, welche Christus mit seinen Jüngern hatte.

Jede menschliche Gemeinschaft, mag das demokratische Ideal gleicher Stellung aller noch so betont werden, muss über kurz oder lang sich in einzelnen Personen finden können, will sie nicht auseinanderbrechen. Jede in der Wirklichkeit anzutreffende Demokratie ist ein Kompromiss und enthält starke monarchische Elemente. Das entspricht dem Menschen, der von seinen Eltern herkommt und auch, wenn er selber Vater oder Mutter wird, von Übergeordnetem abhängt. Der Erwachsene kann nicht im Widerspruch zur eigenen Kindheit stehen, er ist vielmehr deren Ergebnis. Wenn er sich treu bleibt, gesteht er auch seine Abhängigkeit von übergeordneten Mächten ein und verachtet seine Kindheit nicht als menschenunwürdigen Zustand. Der extreme Demokrat wird in diesen übergeordneten Mächten allerdings blosse Naturkräfte annehmen. Damit entwürdigt er sich aber. Er als Person ist ja damit unpersönlichen Kräften ohne Bewusstsein unterworfen, die damit niedriger sind als er. Ist er ein christlicher Demokrat, wird er gegen meine Behauptung einwenden, er unterstünde seinem Gewissen und darin Gott. Da werde ich aber fragen, was das für ein Gott sei. Der Vater des Menschgewordenen ist es jedenfalls nicht; denn in Christus steht ja ein Mensch über andern Menschen. Wenn er sagte, Christus stehe nur als Gott über ihm, nicht als Mensch, dann leugnet er den Sinn der Menschwerdung und zerteilt Christus in einen Gott, den Christus als Mensch nur bezeugte, aber als Mensch selber für uns nicht ist.

Zugleich behauptete er auch, dass Gott jedem unmittelbar einleuchtete in einer bei allen gleichen Weise, die alle zu einer möglichen und funktionierenden Gemeinschaft verbände. Warum dann Christus als Autorität, und das heisst als Übergeordneter, noch notwendig wäre, liesse sich nicht mehr erweisen.

Eine amtslose Kirche, in der jeder dieselbe Stellung innehätte, die also extrem demokratisch wäre, würde damit über den Glauben nichts Christliches mehr aussagen. Christlich könnten nur mehr die einzelnen Individuen sein, während ihr Miteinander, ihre Gesellschaft mit dem Glauben nichts zu tun hätte, höchstens sekundär angehängt wäre. Wenn alle gleich wären, müsste man sich schliesslich fragen, warum denn Gott mehr als einen Menschen erschaffen hat. Wenn man dem entgegnet, es sei darum, weil Gott in sich Gemeinschaft ist und Gemeinschaft will, so ist zu sagen, dass es Gemeinschaft nur geben kann, wenn einer dem andern etwas sein kann, was dieser selber nicht

ist, wenn eine Zuordnung da ist. Auch in der Trinität ist der Sohn dem Vater Sohn und nicht Vater.

Dazu kommt noch etwas: Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die «Empor die Herzen» singen. Wir sind die, welche den Vater im Himmel anrufen, der Auferstehung teilhaft werden möchten und eine Hoffnung haben, die selbst in der letzten Erlöstheit bleiben wird. Wenn das nicht nur fürs Individuum gelten soll, sondern auch für die Gemeinschaft, dann muss auch die Gemeinschaft diese Hoffnung, dieses «Empor die Herzen», bekennen, und zwar als Gemeinschaft und nicht nur so, das jedes einzelne Glied dies bekennt. Das Bekenntnis der Gemeinde ist nicht nur die Summe und das Miteinander der Bekenntnisse der Einzelnen. Dass die Gemeinde ein Oben, ein Empor, hat und bekennt, kann sie nur so darstellen, dass sie nicht gleichförmig demokratisch ist, sondern dass sie ein höhergestelltes Amt kennt. Der Amtsträger ist gerade auch so der Diener der Kirche, dass er durch sein Amt den Herrn des Himmels darstellt. Indem er über den Laien steht, ermöglicht er ihnen durch ihre Anerkennung des Amtsträgers das Bekenntnis zu diesem Oben. Das Emporblicken als Handlung der Gemeinde wird erst so ermöglicht. Der Amtsträger ist das Symbol dieses Emporblickens der Gemeinde. Die Laien sind nicht sosehr die, welche unten sind, als vielmehr die, welche emporschauen können, welche gehorchen und Auftrag empfangen können. Das Höherstreben des Menschen, sein auf Hoffnung ausgerichtet Sein darf die Schöpfung nicht negieren, wenn Gott nicht als gespalten geglaubt werden soll. Eine demokratische Gesellschaft negiert aber entweder überhaupt die Hoffnung oder kennt nur eine, die den sozialen Schöpfungsbereich bloss als notwendiges Übel toleriert, sie widerspräche sich selber.

Wir haben gesehen, dass Nächstenliebe im Glauben nur sinnvoll ist, wenn im Nächsten Gott geliebt wird und wenn zugleich dem Nächsten Gott gegeben wird. In der Nächstenliebe ist Gott gegenwärtig. Dass Gott unsere Hoffnung ist, dass auch Christus unser Herr ist, kann die Gemeinschaft als solche nur bekennen, wenn sie einen Menschen als über ihr stehend anerkennt und damit auch annimmt, dass ihr dieser Mensch Repräsentant Gottes ist.

Wie erhält sie nun diesen Menschen ?

Bestellt die Gemeinde selber einen zum Symbol ihrer Hoffnung oder anerkennt sie jeweilen einen solchen, der sich ihr durch seine persönliche Berufung aufnötigt, oder empfängt sie ihn durch historische Kontinuität, durch Ordination ?

Die erste Möglichkeit wäre zwar ein Bekenntnis zu diesem Oben, aber ein rein menschliches ohne göttliche Antwort. Sie enthielte auch eine Erniedrigung der Gemeinde vor einem Menschen; denn sie verzichtete auf die eigene Hoheit, indem sie sie einem Einzelnen delegierte. Die zweite Möglichkeit, dass einer als Amtsträger anerkannt würde, der sich der Gemeinde durch seine wirksame persönliche Berufung aufnötigt, würde nur etwas Theistisches, nichts spezifisch Christliches aussagen. Das Christliche wäre erst in dem, was dieser Amtsträger lehrt und bekennt und mit seinem Tun unterstreicht, nicht aber in seinem Amt. Dass sein Amt von Christus herstammt, ist mit dieser Art von Einsetzung nicht gesagt. Die dritte Möglichkeit, die der Ordination in der apostolischen Sukzession, ist aber selber bereits ein Bekenntnis zum Inkarnierten, zum Christus, der damals in Israel erschienen ist. Damit sind wir an ein gewisses Ziel gelangt.

Dieses Bekenntnis zum inkarnierten Christus, das die Gemeinde ablegt, indem sie sich zum in apostolischer Sukzession ordinierten Amtsträger bekennt, wird sofort zu einem Unding, wenn nun nicht etwas gesagt würde, was in einem scharfen Widerspruch dazu steht.

Wenn sich Paulus freut, dass er wie ein anderer Christus aufgenommen wird, dass sie Titus ehrten wie ihn, wenn er sich gewiss auch freuen würde, wenn wir unsern Bischof ehrten wie ihn und natürlich auch den Pfarrer, so liess er sich doch nicht anbeten, ja so liess sich auch Christus nicht anbeten vor seiner Auferstehung. Nicht nur das, Paulus sah auch die Möglichkeit, dass die Gemeinde ihn vom Evangelium her verwerfen könnte. Dazu besteht notfalls sogar eine Pflicht.

Der Amtsträger ist zu prüfen von der Lehre und vom Geist her. Selbst ein Konzilsentscheid darf ja nicht unbesehen hingenommen werden, bedarf nach altkirchlicher Auffassung der Rezeption durch die Gläubigen. Die apostolische Sukzession garantiert also keineswegs die Wahrheit, die von allen Gläubigen nur noch angenommen zu werden brauchte. Das wäre äusserlich gesehen schon deshalb ein Unsinn, weil ja nicht nur das rechte Lehren nötig ist, sondern auch das rechte Verstehen, und das ist auch dem Gläubigen nicht automatisch möglich. Tiefer begründet ist das aber in der Freiheit der Erlösten, die nun nicht zu Marionetten der in gewissen Personen erscheinenden Wahrheit werden, sondern die in eigener Erkenntnis der Wahrheit vor Christus und seinen Gesandten stehen. Hier ist das Anliegen der Quäker am Platz. Nur ist es so, dass die Gemeinde sich nur so zu dieser Wahrheit, die jeder Einzelne von Gott unmittelbar erkennt, auch bekennen kann, dass sie dies vor dem Gesandten des Inkarnierten tut,

notfalls gegen ihn, aber nicht ohne ihn. Ich habe in früherem Zusammenhang angedeutet, dass dies als Abschwächung der Einmaligkeit Christi verstanden werden könnte. Das wäre aber ein rationales Missverständnis. Vielmehr ist es so, dass gerade das Sich-dem-Ordinierten-, -dem-Gesandten-Christi-Stellen ein Bekenntnis zu diesem Christus darstellt; denn nicht, weil er klug oder weise ist, sondern weil er Christi Gesandter ist, stellt man sich ihm, gehorcht und kritisiert man ihn.

Woher aber kann der Laie den Ordinierten kritisieren? Er kann und muss das, weil er glaubt. Und man glaubt nur an Gott und nicht an einen Amtsträger oder eine Lehre, den oder die Gott zwischen sich und uns geschoben hätte, gerade als grauste ihm vor dem zu nahen Kontakt mit uns. Der Amtsträger ist keineswegs solch ein Ersatz Gottes. Aber an ihm als konkretem geschöpflichem Wesen ermöglicht uns Gott das Bekenntnis zu ihm, das wir als Gemeinschaft ablegen müssen. Und mit diesem Bekenntnis ist auch Wirksamkeit verbunden. Ohne die Verpflichtung der Gemeinde auf den Amtsträger zersplittert ihre Wirksamkeit und wird unsinnig, oder sie bildet sich selber einen neuen Amtsträger, der aber nicht mehr ihr Bekenntnis zu Christus sondern nur ihr Eingeständnis der Notwendigkeit eines Amtsträgers wäre.

Die Gemeinde ist also auf ihre Amtsträger verpflichtet. Das ermöglicht ihr das Bekenntnis und den Dienst für Christus. Das befreit sie. Sie hat nun die Möglichkeit, die Freiheit, etwas zu tun. Täte sie das aber als Marionetten ihres Vorstehers, so wäre sie nicht frei, ihr Glaube wäre nicht verwirklicht, sie wären nur mehr als Gesellschaft, nicht aber als Individuen ernstgenommen. Wenn Christus aber den Menschen liebt, so liebt er mich, nimmt mich ernst und macht mich frei. Und ich glaube nur an ihn. Wenn ich zum Amtsträger stehe, so will ich damit Christus und nicht den Amtsträger bekennen. Ich bin es, der glaubt, nicht der Amtsträger, der für mich glaubte. Der Heilige Geist ist ausgegossen in mein Herz wie in das des Amtsträgers. Hier, beim Glauben, bei der Geistbegabung jedes Christen ist der Ort, wo auch prophetisches Reden zu sehen ist. Prophetisches Reden ist die besondere Aktualisierung dessen, was alle Christen haben. Es ist also etwas anderes als das Reden des Amtsträgers. Natürlich kann auch er wie jeder Christ prophetisch reden, doch ist dies bei ihm nicht mehr als bei einem Laien gefordert.

Wir sind zu einem Paradox gelangt im Gegenüber von Amtsträger und Laien, das, wie ich meine, unabdingbar ist.

Magden, Herbst 1971 Peter Amiet

Bibliographie

Heiler, Friedrich: Die Ostkirchen (Neubearbeitung von Urkirche und Ostkirche), Basel 1971. Ernst Reinhardt Verlag. XX, 640 S. – Leinen DM. 65.–/Fr. 78.–.

Überblickt man die Neuauflage von Heilers berühmtem Werk «Urkirche und Ostkirche» ([1]1937), die nun um den Abschnitt über die Urkirche verkürzt, aber durch einen (freilich sehr knappen) Überblick über die unierten Kirchen erweitert wurde, so fällt die enorme Arbeit auf, die der Verfasser und nach seinem Tode auf Grund seiner Notizen seine Witwe zusammen mit Hans Hartog aufgewandt haben, um die einzelnen Abschnitte zu ergänzen. Das geschah vor allem in der Beigabe des ausserordentlich umfangreichen, durch die seither erschienene Literatur ergänzten Verzeichnisses des Schrifttums (S. 441–598), in sich schon eines wahren Kompendiums der immer zahlreicheren Veröffentlichungen über dieses Gebiet, dessen Werdegang Heiler übrigens in einer anschaulichen Einleitung (S. 4–13) beschreibt.

Durch die neue Abgrenzung des Themas ist der Schwerpunkt ganz auf die Darstellung der Orthodoxie (in konfessionskundlicher Sicht) gelegt worden, und hier wieder auf den zentralen Teil des Werkes, der ihre rechtliche Struktur, ihre Dogmatik, ihre Sakramentsauffassung, ihre Liturgie, das Mönchtum, die Mystik, die Ethik und die Volksfrömmigkeit beschreibt. Hier dürfte in deutscher Sprache nunmehr das bequemste ausführliche Werk über diese Gebiete orthodoxen Lebens vorliegen. Es fällt dabei auf – und hängt gewiss mit dem theologischen Werdegang des Verfassers zusammen –, dass zwar die vielen Fachausdrücke, die Proben aus Liturgie oder kirchlicher Dichtung, überall von ihrer griechischen Entsprechung begleitet werden, während die (kirchen-) slawischen, wie sie heute die überwältigende Mehrheit der Orthodoxen verwendet, ganz zurücktreten, so dass eine Vergleichsmöglichkeit zwischen den beiden Hauptsprachen der Orthodoxie hier also nicht besteht.

Demgegenüber fallen die historischen Abschnitte ab, die das Leben der einzelnen orthodoxen Kirchen beschreiben. Hier beschränkt Heiler sich auf die Darstellung der Grundzüge der Entwicklung. Gerade die Gegenwart oder die jüngste Vergangenheit dieser Kirchen wird recht vernachlässigt, freilich mit der Ausnahme der Leidenszeit der russischen Orthodoxie seit 1918, die Heiler in sehr plastischer Sprache eindrucksvoll schildert. Ähnlich kurz behandelt Heiler die «nicht-chalkedonischen» morgenländischen Kirchen; auch wenn man hier die Grundzüge der Entwicklung und ebenso der dogmatischen Überzeugung erfährt, so fühlt man doch, dass ihr Anliegen Heiler fremder ist als das der Orthodoxie. Auf die Bedeutung der kirchlichen Entwicklung für das nationale Leben wird nur am Rande eingegangen, obwohl für das Verständnis der morgenländischen christlichen Entwicklung viel davon abhängt. Auch die Formung der orthodoxen Staaten durch die Kirche, ihre Anschauungen und Vorschriften, selbst ihre Sprache ist bei Heiler nicht so ausführlich behandelt worden, wie man das vielleicht wünschen mag. – Bietet schliesslich der Abschnitt über die ökumenische Bewegung mit besonderer Berücksichtigung des christlichen Ostens einen eingehenden Überblick über das Geschehen besonders der letzten Jahrzehnte, so liegt für die unierte Kirche nur eine eigentlich ungenügende Skizze vor. Man merkt dem Verfasser an, dass sie ihm innerlich ferner stehen (und deshalb in der ersten Auflage weggeblieben waren) und dass er für ihr Anliegen kein wirkliches Verständnis hat: auch dies wohl eine Folge seiner eigenen religiösen Entwicklung. Trotz alledem aber bietet sich Heilers Werk auch in seiner zweiten Auflage als eine Fundgrube unseres Wissens über die östlichen und morgenländischen Kirchen dar; insbesondere wer sich über ihr Glaubens- und Sakramentsleben unterrichten will, wird immer wieder zu diesem Buch greifen müssen. Es wird durch zwei Register mustergültig erschlossen; eines von ihnen enthält auch die Namen der Verfasser aller jener Werke, die in der sachlich ge-

ordneten Bibliographie erwähnt werden, und erschliesst diese also von einem anderen Gesichtspunkt aus. – Die Zahl der Druckfehler und der Versehen ist leider nicht ganz so gering, wie man dies eigentlich wünschte. *Bertold Spuler*

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen–Mähren–Schlesien, herausgegeben vom Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer e.V. Königstein/Ts. 1971.

Das in unregelmässiger Folge erscheinende Archiv, von dem nun der zweite Band vorliegt, füllt in doppelter Hinsicht eine Lücke, nämlich indem es die Publikation von Forschungsergebnissen zur Kirchengeschichte von Böhmen–Mähren–Schlesien, die im Lande selbst nach den seit dem Kriege eingetretenen Veränderungen wenig mehr gepflegt wird, möglich macht und dass es ferner die kulturelle und damit auch religiöse Bedeutung des Deutschtums in der heutigen Tschechoslowakei angemessen würdigt. Das leidvolle Geschick des Sudetendeutschtums wird in mehreren Beiträgen sichtbar. Um so höher ist es den Herausgebern und Mitarbeitern anzurechnen, dass sie sich grosser Sachlichkeit befleissen und darauf verzichten, Emotionen in die wissenschaftliche Diskussion hineinzutragen.

Ins Fachgebiet des Rezensenten fällt nur ein einziger Beitrag: A.K. Huber, Johann Nep. Neumanns Prager Studienzeit (1833–1835). Der Verfasser zeigt anhand des Tagebuchs aus der Studienzeit des späteren Bischofs von Philadelphia und Pioniers der kirchlichen Organisation in Nordamerika die von seinen Hagiographen unterschlagene Tatsache auf, dass er, obschon grundsätzlich der katholischen Restauration verpflichtet, dieser keineswegs unkritisch gegenüberstand und in vielem noch von josephinischen Ideen beeinflusst war. Das Beispiel Neumanns zeigt erneut, dass man sich weder die Vertreter «der» Restauration, noch «die» Josephiner als monolithischen Block vorstellen darf. Gerade in dem so verschiedenen geistigen Einflüssen ausgesetzten Böhmen und Mähren überkreuzten sich die Strömungen vielfach, was schon E. Winter hervorgehoben hat. Mehrere längere oder kürzere Aufsätze (Pfeifer, Hart, Huber, Hemmerle) beschäftigen sich mit dem Ordensleben in Böhmen. Von den übrigen grössern Beiträgen seien noch die beiden von Quoika über das Geistliche Lied und die Kirchenmusik bei den Deutschen in den böhmischen Ländern und derjenige von Wetter über Mary Ward in Böhmen erwähnt. Zwei schon anderswo erschienene Artikel von Kadlec und de Vooght über Jan Hus, insbesondere zu seinem Kirchenbegriff und zu dem alten Problem der Rechtmässigkeit seiner Verurteilung, werden unter der Rubrik «Kontroverse» zusammen wiederabgedruckt. Spezielle Beachtung verdient die Neupublikation der bisher bloss teilweise veröffentlichten und kaum mehr greifbaren Lebenserinnerungen des christlichsozialen Politikers (Senator der Republik 1920–1938) und Professors an der Deutschen Universität Prag, Karl Hilgenreiner (1867–1948). Hilgenreiner will allerdings schildern, «was *um* mich geschah, weniger was *in* mir geschah». Dennoch wird die Formung des Gelehrten und streitbaren Politikers in Umrissen sichtbar, die, wie der Herausgeber A.K. Huber ankündigt, später noch durch einen Kommentar ausgefüllt werden sollen. Besonders interessiert natürlich die Stellungnahme Hilgenreiners zum Nationalsozialismus. Von einer gewissen Verantwortlichkeit für die Entwicklung, die in den Ereignissen von 1938/39 gipfelten, kann der sudetendeutsche Politiker trotz den schwierigen Umständen, unter denen die parlamentarische Arbeit erfolgte, nicht freigesprochen werden. Er übernimmt diese Verantwortung ausdrücklich im Falle des Eintritts der Christlichsozialen in den deutschen Parlamentsklub Henleins (S. 293). Wie so viele katholische Politiker sah Hilgenreiner das wahre Gesicht des Nationalsozialismus erst, als es schon zu spät war, ihn abzuwenden. Von den Ereignissen überrollt, büsste er mit der 1944 erfolgten Verhaftung durch die Gestapo.

Abschliessend wünscht man, dass der Intention, das Archiv möge zu einer Verständigung nicht nur zwischen den Nationalitäten, sondern auch zwischen den Konfessionen beitragen – eine Absicht, die man dem

Herausgeber und den Mitarbeitern sicher unterstellen darf –, Erfolg beschieden sei. *Peter Hersche*

Winter, Eduard, in Verbindung mit *Funk, Paul* und *Berg, Jan:* Bernard Bolzano – Ein Denker und Erzieher im österreichischen Vormärz. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 252. Band, 5. Abhandlung.) Wien (Böhlau) 1967.

Winter, Eduard und *Winter, Maria:* Der Bolzanokreis 1824–1833 in Briefen von Anna Hoffmann, Michael Josef Fesl, Franz Schneider und Franz Přihonský. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 266. Band, 1. Abhandlung.) Wien (Böhlau) 1970.

Als Ersatz für eine endgültige Biographie Bernard Bolzanos (1781 bis 1848), die wohl erst nach dem vollständigen Erscheinen der nun endlich in Angriff genommenen Gesamtausgabe seiner Schriften (bei Frommann-Holzboog) geschrieben werden kann, legt Winter eine kurze Schilderung des Lebens und der geistigen Entwicklung des bedeutenden österreichischen Religionsphilosophen und Sozialethikers vor. Die ergänzenden Beiträge von Jan Berg über Bolzano als Logiker und von Paul Funk über Bolzano als Mathematiker seien hier nur deshalb erwähnt, weil sie die universale Weite des Denkers aufzeigen. Abseits von den philosophischen Hauptströmungen seiner Zeit stehend und deshalb immer etwas verkannt, hat Bolzano in kühnem Vorgriff manche Erkenntnisse vorweggenommen, deren Bedeutung erst heute offenbar wird.

Bolzano, der nach anderthalb Jahrzehnten fruchtbaren Wirkens als Professor der Religionswissenschaft in Prag nach einem aufsehenerregenden Prozess seines Lehramts entsetzt wurde und sich fortan in stiller Zurückgezogenheit seinen Studien widmete, kam von der Aufklärung her, von welcher er theoretisch durch Leibniz und Wolff, praktisch durch den Josephinismus beeinflusst wurde. Sein Werk ist nicht zuletzt ein Versuch, den letztern theoretisch zu begründen. Ausgangspunkt für Bolzano war das Streben nach allgemeiner Glückseligkeit sowie die allgemeine Nützlichkeit, nach der sich alle Handlungen zu richten hatten. In Auseinandersetzung mit Kant suchte er über dessen kategorischen Imperativ hinaus eine neue Formulierung des obersten Sittengesetzes, das er nach langen inneren Auseinandersetzungen in die Worte fasste: «Wähle von allen dir möglichen Handlungen immer diejenige, die, alle Folgen erwogen, das Wohl des Ganzen, gleichviel in welchen Teilen, am meisten befördert!» (Winter, Der Josefinismus, Berlin [2]1962, S. 210). Diese sozialeudämonistische Ethik brachte Bolzano in Parallele zu Jeremy Bentham, über diesen hinaus aber war seine Formulierung des obersten Sittengesetzes, indem er es sogar über Gott stellte, für ihn auch die Begründung jeder Religion, die er als «Inbegriff aller Wahrheiten, die zur Beförderung der Tugend und Glückseligkeit ... dienen» (Winter, Bolzano, S. 87) fasste. Als deren vollkommenste Ausprägung sah er den Katholizismus an, wobei er selbstverständlich dessen Perfektibilität voraussetzen musste. Natürlich waren diese Anschauungen mit dem Geiste der damals herrschenden Restauration kaum vereinbar, und offensichtlich hatte es der Priesterphilosoph nur der Hilfe aufopfernder Freunde und mächtiger Gönner zu verdanken, dass ihn Kirche und Staat nicht noch härter anpackten. Denn Bolzano war nicht nur liberaler Katholik, sondern auch politisch demokratischen Grundsätzen verpflichtet. Dass er auch als Sozialethiker fortschrittlichen Anschauungen huldigte, ergibt sich aus seinen ethischen Grundsätzen von selbst. Sie liessen ihn schliesslich zum Sozialutopisten werden. Indessen versuchte Bolzano, wenn er auch immer von der Theorie ausging, seine Grundsätze soweit als möglich auch in die Praxis umzusetzen und sie auch andern weiterzugeben.

Bolzano war im böhmischen Vormärz der geistige Mittelpunkt eines Kreises liberaler Katholiken, die die Errungenschaften des Josephinismus in das 19. Jahrhundert hinüberzuretten versuchten. Seine Gedanken, Bestrebungen, Hoffnungen und Enttäu-

schungen werden in einem ausgedehnten Briefwechsel fassbar, den Winter teilweise schon früher publiziert hat. Als Schlussstein lässt er nunmehr noch, in Zusammenarbeit mit Maria Winter, den Briefwechsel zwischen Anna Hoffmann, Michael Josef Fesl, Franz Schneider und Franz Přihonský folgen. Anna Hoffmann, eine kluge und interessierte Frau, hatte Bolzano schon bald nach seiner Absetzung auf ihrem Landgut in Tiechobus eine Zuflucht geboten und pflegte den immer etwas kränkelnden Gelehrten in mütterlicher Weise. Als Bolzanos begeisterter Schüler Fesl, Theologieprofessor in Leitmeritz, als Folge eines Prozesses gegen ihn nach Wien und Graz in den Arrest gehen musste, übernahm sie, sozusagen stellvertretend für Bolzano, die Korrespondenz mit ihm, da Fesl nicht mehr direkt mit seinem Meister verkehren durfte. Die Last des Metternichschen Polizeistaates prägte nicht nur den Briefwechsel Frau Hoffmann/Fesl, der den Hauptteil der vorliegenden Publikation ausmacht, direkt, sondern auch die Persönlichkeiten, die ihn führten. Der phantasievolle, schnell begeisterte, «schwärmerische» Fesl («...eine angeborne Gutmütigkeit..., welche macht, dass ich den Menschen mit unbeschreiblicher Liebe entgegenkomme, mich ihnen gern ganz hingeben möchte...», S. 203), der durch seine Unbesonnenheit sogar den Meister mehrmals in Gefahr brachte, wandelte sich unter dem Einfluss des Exils und der Briefe Frau Hoffmanns, hinter denen der ruhige, vorsichtige, immer rational denkende und methodisch vorgehende Bolzano stand, zum ergebenen Dulder. Die Briefe gehören in die Reihe der Zeugnisse jener reformgesinnten Katholiken vom Tridentinum bis zur Gegenwart, die an den Wunden ihrer Kirche litten, sie aber trotzdem nicht aufgeben konnten oder wollten.

Peter Hersche

Melas, Evi (Hrsg. und Übers.): *Alte Kirchen und Klöster Griechenlands. Ein Begleiter zu den byzantinischen Stätten*, Köln 1972. Verlag M. DuMont Schauberg. 320 S. – DM 19,80.

Das künstlerische Erbe, das Byzanz auf dem Gebiete des heutigen Griechenland hinterlassen hat, besteht in erster Linie aus Sakralkunst und hat seinen Platz also auch im Rahmen der Theologie. So ist die Liturgie in den Sakralraum eingebettet und er auf sie, sie auf ihn ausgerichtet. Damit tragen also die Auf- und Grundrisse griechischer Kirchen, die Manolis *Chatzidakis* S. 48 ff. in anschaulicher Form bringt, Wesentliches zum Verständnis der Liturgie bei. Ebenso sind die erhaltenen Ikonen Zeugnisse auch der byzantinischen Frömmigkeit und ihrer Entwicklung. Aber auch die Kirchen und Klöster gehören zum Bilde des kirchlichen Lebens. Sie werden hier nach Städten und Provinzen geordnet beschrieben und in die Geschichte dieser Orte, in ihr kirchliches und weltliches Schicksal bis hin zur türkischen Eroberung eingebettet, die fast 500 Jahre währen sollte. Den ersten Platz nimmt dabei begreiflicherweise der Athos, dann Thessalonich ein, wo sich besonders viel erhalten hat. Athen selbst, bis ins 19. Jahrhundert ein unbedeutender Flecken, tritt demgegenüber zurück. Doch bietet seine Umgebung allerlei an Byzantinischem, besonders in Klöstern und in Kirchen kleinerer Orte. So ist auch sonst manches in kleineren Städten, auch in Dörfern oder in den Meteora-Klöstern erhalten, das nun von Kennern der örtlichen Verhältnisse liebevoll dargestellt wird. Es sind insgesamt 17 griechische Mitarbeiter, deren Beiträge von der Herausgeberin gut (mit ganz wenigen Unebenheiten) ins Deutsche übertragen worden sind (auch manche sprachlichen Deutungen mögen eher der Volksetymologie zugehören). Dazu hat Dionysios A. *Zakythinos* eine geschichtliche, Manolis *Chatzidakis* eine kunstgeschichtliche Einleitung beigesteuert und Panajotis *Kanellopoulos* ein besinnliches Nachwort geliefert. So ist ein Buch entstanden, das über seinen unmittelbaren Zweck als Reiseführer hinaus das Erbe von Byzanz in Griechenland auch bei häuslicher Lektüre deutlich zu machen vermag. Dieses Erbe wird durch sehr gute, geschickt ausgewählte Bilder veranschaulicht und das Buch durch ein Register erschlossen. Es wird Byzanz und Griechenland viele neue Freunde gewinnen.

Bertold Spuler

Wysoczański, Wiktor: Prawo wewnetrzne kościołów i wyznań nierzymskokatolickich w PRL (Das innere Recht der nicht-römisch-katholischen Kirchen und Bekenntnisse in der Polnischen Volksrepublik), Warschau 1971. Zakład Wydawniczy Odrodzenie. 396 S.

Im Rahmen der Verfassung der «Volksrepublik» Polen vom 22. Juli 1952 und durch allerlei Verfügungen und Verordnungen – nicht etwa durch eigentliche Staatsverträge – ist den vielerlei kleineren religiösen Gemeinschaften, die in Polen neben der übermächtigen römisch-katholischen Kirche bestehen, ihre Stellung im Staate zugewiesen worden, die sie dann selbst durch eine kirchliche Verfassung und allerlei Organisationsgesetze ausgefüllt haben. Sie werden hier, jeweils nach einer kurzen Einleitung, die den Status der einzelnen Kirchen umschreibt, im Wortlaut abgedruckt. So bildet das Buch ein bequemes Nachschlagewerk, um sich über die einschlägigen Gesetze und Vorschriften der orthodoxen Kirche des Landes als der weitaus grössten von ihnen (die freilich fast ausschliesslich aus Russen, Ukrainern und Weissrussen besteht), der polnisch-katholischen Kirche und der altkatholischen Kirche der Mariaviten, der Lutheraner, Methodisten, Siebenten-Tages-Adventisten und Baptisten sowie allerlei kleinerer christlicher Gemeinschaften, daneben der Muslime und Juden zu unterrichten. Das Buch enthält auch das Statut des Ökumenischen Rates in Polen sowie ein Verzeichnis der einschlägigen Anschriften, aber leider kein Register der Fachausdrücke, so dass ein systematischer Vergleich zwischen den einzelnen Kirchen und Gemeinschaften sehr erschwert ist. Aber auch so wird uns Wysoczańskis Arbeit wesentliche Dienste leisten.

Bertold Spuler

Schriftauslegung für Predigt, Bibelarbeit, Unterricht. Band 6, Epheser und Kolosser, herausgegeben von *Ludwig Schmidt*, 1970, 194 Seiten, DM 19,80; Band 7, Evangelium nach Markus, herausgegeben von *Erich Warmers*, 1970, 300 Seiten, DM 26,60; Band 8, Gleichnisse aus Altem und Neuem Testament, herausgegeben von *Christine Bourbeck*, 1971, 336 Seiten, DM 29,40; Band 9, Der Jakobusbrief, herausgegeben von *Johann Haar*, 1971, 276 Seiten, DM 34,–. Alle erschienen im Ehrenfried Klotz-Verlag, Stuttgart.

Die genannten Bände sind neu hinzugekommen zu den in dieser Zeitschrift (1967, Nr. 3, S. 224, und 1969, Nr. 3, S. 242) bereits besprochenen Werken der gleichen Schriftreihe.

Jeder dieser Bände ist ein geschlossenes Ganzes, ob er nun wie ein fortlaufender Kommentar ein oder mehrere biblische Bücher bzw. Briefe behandelt oder einem bestimmten Thema gewidmet ist wie beispielsweise der Band über die Gleichnisse. Jeder Herausgeber erläutert in einem kurzen Vorwort den Zweck des Buches und sein besonderes Anliegen. Einführende Aufsätze oder Abhandlungen vermitteln dem Benützer die nötigen Grundlagen zur zweckmässigen Handhabung der Bücher und zur Einarbeitung in die behandelten Stoffe.

Der Übersichtlichkeit dienen Perikopenverzeichnisse (nach dem Kirchenjahr oder nach der Reihenfolge der biblischen Texte im Kanon) und das einheitliche äusserliche Schema, das durchgehend bei der Behandlung aller Perikopen angewendet ist. So werden zu jedem Abschnitt zuerst Literaturhinweise gegeben, dann folgt eine gründliche und alles zum richtigen Verständnis Notwendige enthaltende, wissenschaftlich seriöse Einführung in den Text, die in einen philologischen, exegetischen und methodischen Teil gegliedert ist, und schliesslich die praktische Auslegung. Die Einführung in den Text erspart dem Prediger oder Unterrichtenden viel mühsame exegetische Such- und Kleinarbeit. Die praktische Auslegung vertieft die durch die Einführung gewonnenen Erkenntnisse meditativ, regt zu eigener Meditation an und bietet wertvolle Hinweise zur konkreten Ausrichtung der Predigt, ohne aber dabei den biblischen Text aus den Augen zu verlieren.

Dass an jedem Band (ausser an Band 9) mehrere Autoren mitgearbeitet haben, hat wesentlich zur Vielseitigkeit dieser Werke beigetragen.

In den Anregungen für die Besprechung der Perikopen im Religionsun-

terricht wird meistens die Altersstufe der Schüler mitberücksichtigt. Wo es nötig scheint, wird in der Auslegung auch vor Gefahren der Missdeutung und Fehlinterpretation gewarnt. Was in diesen Büchern geboten wird, sind nicht fertige Rezepte, die den Prediger einengen, sondern alles ist dazu angetan, einer sach- und zeitgemässen Verkündigung zu dienen, für die der Prediger selber verantwortlich bleibt.

In Band 6 werden der Epheser- und der Kolosserbrief, die ja bekanntlich viele Gemeinsamkeiten aufweisen, in ihrem vollen Umfange behandelt, mit Ausnahme der wenigen Stellen, die für die homiletische und katechetische Arbeit nicht in Betracht kommen. Die einführenden Aufsätze beschränken sich nicht auf die sorgfältige Behandlung einleitungswissenschaftlicher Fragen, sondern sie sind wirkliche Einführung in dem Sinne, dass sie zum rechten Verständnis der beiden Briefe in unserer Zeit verhelfen. Das Buch will eine Hilfe sein, vom Wort Gottes her, wie es in diesen Briefen bezeugt wird, einen Weg zu Gott und Antworten auf die Fragen der Christen in der heutigen Welt zu finden.

In Band 7 ist der gesamte Stoff des Markusevangeliums behandelt mit Ausnahme einiger homiletisch und katechetisch wenig ergiebigen Perikopen und der synoptischen Gleichnisse und Passionstexte, die in Band 8 (Gleichnisse) und den Bänden 1 und 2 (Passionstexte) zur Sprache kommen. Grosse Beachtung wird der eigentümlichen Symbolsprache und dem besonderen Anliegen des Evangelisten Markus geschenkt, dass durch sein Zeugnis den Hörern Jesus Christus vergegenwärtigt werde. Das Buch will dem heutigen Menschen verstehen helfen, wer und was Jesus, der im Evangelium spricht und handelt, für uns Glaubende ist.

Im Band 8 wird eine schöne Auswahl von 12 alttestamentlichen und 31 neutestamentlichen Gleichnissen geboten. Rund drei Viertel aller synoptischen Gleichnisse sind berücksichtigt. Eine gründliche methodische und systematische Einführung beschäftigt sich mit den besonderen Problemen der Gleichnisdeutung im Dienste der Predigt und des Religionsunterrichts. Jedes Gleichnis wird, soweit dies möglich und notwendig ist, in seinem zeitgeschichtlichen und literarischen Zusammenhang gesehen. Voraussetzungen und Sachverhalte, die für das richtige Verständnis eines Gleichnisses notwendig und für die Welt des Alten und Neuen Testamentes, nicht aber für uns, selbstverständlich sind, werden sehr gut und eindrücklich erklärt.

Das Gleichnis, das vor allem im Neuen Testament «Hülle für das Geheimnis Christi» ist, soll den Predigthörer möglichst weit selber ansprechen. In den praktischen Auslegungen fehlt es nicht an interessanten Hinweisen, wie biblische Erkenntnisse, die durch die Gleichnisse ausgedrückt werden, durch Bilder aus der heutigen Welt vermittelt werden können.

Der Herausgeber von Band 9 möchte mit seiner Arbeit dazu beitragen, dass man sich in der kirchlichen Verkündigung vermehrt mit dem Jakobusbrief beschäftigt. Nach Meinung des Herausgebers ist dieser Brief, den er dem Herrenbruder Jakobus zuschreibt, für die Christenheit heute deswegen wichtig und in gewisser Weise herausfordernd, weil er sehr nüchtern und knapp die wichtigsten Sätze der Verkündigung Jesu herausstellt.

Der Jakobusbrief wird hier in seinem ganzen Umfange behandelt. Die deutsche Übersetzung, die perikopenweise wiedergegeben wird, basiert auf dem griechischen Nestle-Text. Zu den von der offiziellen kirchlichen Perikopenordnung vorgeschriebenen Perikopen des Jakobusbriefes wird jeweils eine ganze Predigt präsentiert. Am Ende des Buches finden sich sechs wertvolle Exkurse zu Begriffen und Sachkomplexen, die für die Theologie des Jakobusbriefes von besonderer Bedeutung sind.

Rolf Reimann

Dienst am Wort. Band 24, Predigten über Wundertexte, herausgegeben von *Rudolf Schulz,* 1970, 472 Seiten, DM 26,50, erschienen im Ehrenfried Klotz-Verlag, Stuttgart.

Das Buch enthält Predigten von 22 Mitarbeitern zu 36 Wundergeschichten. Zu manchen Perikopen werden mehrere Alternativpredigten geboten, was interessante Vergleiche zulässt. Die Auswahl umfasst alttestamentliche Perikopen aus dem Mose- und dem Elia-Elisa-Zyklus und aus dem Neuen

Testament synoptische Naturwunder, Heilungswunder und Totenerweckungen, johanneische Wundertexte sowie Wundertexte aus der Apostelgeschichte. Auch hier fehlt eine nützliche Perikopenübersicht nicht.

Die beiden einführenden Aufsätze «Vom Mirakel zum Wunder» von Erhard Gerstenberger und «Von der Unfähigkeit, sich zu wundern» von Jürgen Tillmanns sind wertvolle Hilfen für den homiletischen Umgang mit Wundertexten. Beiden geht es darum, das was mit den biblischen Wundern gemeint ist, deutlich zu trennen vom Mirakulösen und den Wunderbegriff von missbräuchlicher Verwendung zu läutern. Predigten von Wundertexten sollen darum nicht von sensationellen Mirakeln erzählen, sondern einen Anreiz vermitteln, alles uns bekannte Geschehen als Wirken des einen Gottes zu begreifen und zu bezeugen. Es wird auch Wert darauf gelegt, dass Jesus sich selber nie als Wundertäter verstanden hat, sondern als Anstifter einer gemeinsamen Hoffnung auf die Nähe der Gerechtigkeit Gottes, und dass dies Heilung zur Folge hatte, wie beispielsweise in den vielen traditionellen als «Wunder» bezeichneten Geschichten der Synoptiker bezeugt wird.

Aus den einzelnen Predigten ist das Bemühen um intellektuelle Redlichkeit deutlich herauszuspüren. Am einen Ort wird beispielsweise aus der biblischen Wundererzählung das menschliche Verhalten in aussergewöhnlichen Situationen, und was Gott dabei tut, insbesondere auch was er für uns tut, herausgearbeitet. Am andern Ort werden in der Wundererzählung zeitgenössische Vorgänge und Voraussichten wiedergefunden; und so wird der Inhalt der Wundererzählung zur Prophetie für unsere Zeit.

Obwohl dieses Buch nicht ein Arbeitsbuch mit Rezepten und Anleitungen, sondern lediglich eine Sammlung von Möglichkeiten und Beispielen von Predigten über Wundertexte ist, kann es sehr wertvolle Dienste leisten: es ermutigt zum Wagnis, über Wundertexte zu predigen.

Rolf Reimann

Antonin Salajka: Konstantin – Kyrill aus Thessalonike, Würzburg 1969. Augustinus-Verlag. XXIX, 226 S. (Das östliche Christentum, N.F. 22). DM 49.50.

Als einen Beitrag zum 1100. Todestag des einen der beiden Slawenapostel stellt A. S. eine Reihe von Beiträgen tschechischer, römisch-katholischer Verfasser zur Christianisierung des böhmisch-mährischen und des slowakischen Raumes zusammen, die einen guten Querschnitt durch unsere Kenntnis dieses Gegenstandes liefern. Freilich ist dabei die ungarische Forschung zu diesem Gegenstand zu kurz gekommen; Arbeiten in dieser Sprache sind, soweit ich sehe, nicht herangezogen worden. – Die Hälfte der Beiträge stammt von S. selbst. Der erste gibt einen Überblick über die « Quellen zum Leben und zur Geschichte von Konstantin-Kyrill und Method»; weitere erörtern Fragen des «Aufenthalts des Hl. Konstantin-Kyrill in Rom (867–869)» und befassen sich mit dem «Sinn der grossmährischen Gesandtschaft und der byzantinischen Mission der Brüder von Thessaloniki». *Bohumil Zlàmal* beschreibt «die Entwicklung der kyrillo-methodianischen Tradition in der tschechoslowakischen Geschichte», die hier neben der hussitischen Tradition und gegen sie eine ausserordentliche Bedeutung besitzt. *Vojtech Tkadlčìk* weist in «Das Napisanije o pravči věrě, seine ursprüngliche Fassung und sein Autor» erneut nach, dass es sich entgegen dem Anspruch dieses Werkes nicht um eine Arbeit Konstantins handeln kann. *Eva Krystynkovà* bietet eine durch Karten erläuterte «Übersicht über die archäologischen Entdeckungen aus der Zeit des Grossmährischen Reiches». Die Arbeiten, von guten Kennern des Stoffes geschrieben und aus slawischen Primär- und Sekundärquellen eingehend belegt, sind zum Teil für dieses Buch (von Josef Bujnoch) aus dem tschechischen Original übersetzt worden. Man erhält durch die Arbeiten einen sehr brauchbaren Einblick in die gerade von Slawen in den letzten Jahrzehnten nachhaltig geförderte Forschung auf diesem Gebiet. Schade, dass der Inhalt des Werkes nicht durch ein Register erschlossen wird, bedauerlich auch, dass im deutschen Text slawische Ortsnamen verwendet werden, die man bei uns weithin nicht versteht!

Bertold Spuler

Redaktionelle Mitteilung

Mit dem 1. Januar 1973 geht die *Hauptredaktion* der «Internationalen Kirchlichen Zeitschrift» vom Unterzeichneten über an Herrn

Prof. Dr. theol. Kurt Stalder

Seine Adresse lautet: *CH-3000 Bern, Fellenbergstrasse 1,* Telephon 031/23 81 44.

Dem neuen Redaktor sind alle Beiträge, wie auch die *Zeitschriften,* zu senden.

Mitherausgeber bleiben der Bischof von Deventer, *Mgr. P. J. Jans,* 's-Gravenhage, und Univ.-Prof. Dr. phil. Dr. theol. h. c. Dr. ès lettres h. c. *Bertold Spuler,* Hamburg.

Basel, im Dezember 1972

Bischof em. Prof. Dr. *Urs Küry*

Apostolisches und nichtapostolisches Amt

(Referat, gehalten an der altkatholischen Theologenkonferenz in St. Pölten am 21. September 1971)

Eine für die Einheit der Kirche wichtige Frage ist die der Bewertung des Amtes derjenigen Kirchen, die ausserhalb der apostolischen Sukzession stehen, d.h. die kein nach altkatholischer Auffassung «gültiges» Priesteramt besitzen. Über dieses Thema möchte ich heute einige Überlegungen mitteilen, die ich zur weiteren Diskussion stelle.

Diese Ausführungen sind als vorläufige anzusehen: eine ausgearbeitete Stellungnahme zu diesem äusserst schwierigen Thema würde eine wissenschaftliche Arbeit voraussetzen, die ich zur gegenwärtigen Zeit nicht in der Lage bin, zu bewältigen; ja sie wäre wahrscheinlich nur als Ergebnis einer Teamarbeit möglich.

Ich möchte dieses Referat in drei Punkte aufteilen:

1. Apostolisches Amt und Wesen der Kirche.
2. Ist das apostolische Amt das einzige mögliche in der Kirche?
3. Welche Möglichkeiten gibt es, das nichtapostolische Amt theologisch zu begründen?

1. Apostolisches Amt und Wesen der Kirche

Inwiefern die Apostolizität des *Amtes* zu den wesentlichen Elementen des christlichen Glaubens gehört, ist ersten Blickes schwer zu beantworten.

Die Glaubensbekenntnisse und Konzilsentscheidungen der alten Kirche enthalten nur die Aussage, dass wir an eine katholische und apostolische Kirche glauben. Das Amt wird darin nicht ausdrücklich erwähnt. Wenn wir eine biblische Begründung für diese Apostolizität der Kirche suchen, finden wir, dass die Kirche als Gemeinschaft der Christen «*auf dem Grund der Apostel* und Propheten» aufgebaut ist (Eph. 2, 20; vgl. Mt. 16, 18).

Eine einzige Stelle, sicher eine gewichtige, aber auch eine, die einer Auslegung bedarf. Wie ist hier dieser «Aufbau» der Kirche zu verstehen?

Das Bild der Kirche als eines Gebäudes (ein Turm oder ein Tempel), das aufgebaut wird, indem die Christen die Steine sind, hat viele biblische und ausserbiblische Belege. Am ausführlichsten finden wir es im Hirten des Hermas, einer am Ende des 1. Jahrhunderts entstandenen Schrift. Da werden die verschiedenen Schichten beschrieben, auf denen der Bau ruht: die erste Schicht sind die Patriarchen bis Noe, die zweite erstreckt sich von Noe bis David, die dritte von David bis Christus; die vierte Schicht, die aus 40 Steinen besteht, sind die Apostel und Lehrer. Der ganze Turm ruht auf einem Felsen, Christus (Sim. IX, 15, 4). Hier sind also drei Schichten aus dem Alten Testament hinzugekommen, sonst ist das Bild dasselbe wie im Epheserbrief, sogar mit dem gleichen Merkmal, dass die Apostel nicht allein stehen, sondern ihnen andere beigesellt werden, die hier «Lehrer» heissen. Das Ganze – und das ist das Wichtigste – ist chronologisch gemeint, d. h. die Schichten sind *Personen*, die durch ihre heilsgeschichtliche Relevanz einen Platz im Bau des Turmes haben. Sie bezeichnen aber keine bleibende *Funktion*, etwa das apostolische Amt. Diese Auffassung scheint mir in allen judenchristlichen Texten, die von einem Bau der Kirche sprechen, vorhanden zu sein. Immer sind die Steine historische Personen, die durch ihre einmalige Rolle in der Heilsgeschichte dem ganzen Gebäude, das auf ihnen ruht, Festigkeit geben[1]. Hermas erklärt die Festigkeit dadurch, dass sie eins mit dem Felsen geworden sind: die Festigkeit des Felsens erstreckt sich jetzt auf sie. In der Zeit, als Hermas dieses schreibt, waren die Apostel schon gestorben; das erwähnt er ausdrücklich. Was bedeutet das für die Auslegung von Eph. 2, 20? Meines Erachtens soviel, dass die Kirche, die auf die Apostel und Propheten aufgebaut ist, diejenige Kirche ist, die in historischer Kontinuität mit der von den Aposteln und Propheten gegründeten Kirche steht. Sie ist, mit anderen Worten, *dieselbe* Kirche, die diese erste Generation von Verkündigern gegründet hat. Wie diese *Identität* in der Kontinuität festzustellen sei, sagt dieser Text nicht. Es bleibt uns nur die Möglichkeit, die allgemeinen Merkmale heranzuziehen, die die von den Aposteln gegründeten Gemeinden im NT besitzen: den Glauben, die Taufe, die Zugehörigkeit zu dem einen Herrn, den Heiligen Geist (vgl. Eph. 4, 4).

[1] In diesem Sinne können weder Eph. 2, 20 als Beleg für die Notwendigkeit eines bleibenden apostolischen Amtes noch Mt. 16, 18 im Sinne eines dauerhaften «Petrusamtes» verstanden werden. Die Nachfolger der Apostel sind nicht die Grundschicht, sondern eben die auf ihnen ruhenden weiteren Schichten.

Das apostolische Amt wird nicht als Merkmal der einen Kirche oder ihrer Apostolizität im NT erwähnt.

Nun ist dieses Schweigen noch kein Argument, denn die Sache könnte von den Aposteln kommen, ohne im NT einen Niederschlag gefunden zu haben. Es gibt ja Zeichen einer Einsetzung von Amtsträgern durch die Apostel, etwa in den Pastoralbriefen oder in der Apostelgeschichte, die in diese Richtung hinweisen. Die Handauflegung wird auch dort erwähnt.

Bekanntlich ist Ignatius von Antiochien der erste, der die Zugehörigkeit zur Kirche von der Einheit mit dem Bischof abhängig macht. Wer ohne den Bischof handelt, ist nicht rein im Gewissen; ohne den Bischof ist keine Eucharistie «sicher» («rechtsgültig»)[2]; wo der Bischof ist, dort ist die Kirche. Die Gläubigen sollen sich nicht aus Hochmut von Christus, vom Bischof oder von den Anordnungen der Apostel trennen. Diese zentrale Autorität des Bischofs begründet Ignatius allerdings nicht mit der apostolischen Nachfolge, sondern mystisch: so wie Christus der Sinn des Vaters ist, so sind die Bischöfe «im Sinne Jesu Christi» (Eph. 3, 2–4, 1; Trall. 7, 1–2).

Der 1. Klemensbrief legt Wert auf die rechtmässige Einsetzung der Bischöfe und Diakone: diejenigen, die von den Aposteln, ihren Nachfolgern oder «anderen angesehenen Männern» unter Zustimmung der gesamten Gemeinde eingesetzt worden sind und die untadelig der Herde Christi in Demut dienen, sollen nicht abgesetzt werden: das wäre nicht recht (44, 3). Wenn wir die Zeugnisse des Ignatius und des Klemensbriefes zusammen sehen, könnten wir folgern, dass die Einheit mit einem rechtmässigen, von den Aposteln oder andere nerprobten Männern eingesetzten Bischof eine Bedingung für die Zugehörigkeit zur Kirche Christi war. Es scheint allerdings, dass diese Lehre des Ignatius nicht überall in der Kirche des 1. Jahrhunderts bekannt war. Solange es ein wanderndes Amt gab, war sie auch in der von Ignatius beschriebenen Form nicht praktikabel. Deshalb ist es schwer zu entscheiden, ob diese Lehre wirklich eine verpflichtende *Glaubenslehre* ist. Sicher ist es, dass sehr früh in der Kirche die Frage nach der *Rechtmässigkeit* des Amtes auftauchte. Ob es ohne ein rechtmässiges Amt eine wahre «Gemeinde» (Ortskirche) geben kann, sollte mindestens als Frage offenbleiben.

---

[2] Als Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft; die «sakramentale Gültigkeit» im Zusammenhang mit der Realpräsenz gehört als Frage zu einer späteren theologischen Entwicklung.

2. Ist das apostolische Amt das einzige mögliche Amt in der Kirche?

Eine gewisse scholastische Auffassung der apostolischen Sukzession scheint mir nach dem bereits Gesagten nicht stichhaltig zu sein. Nach dieser Auffassung hätten die Apostel überall selbst ihre rechtmässige Nachfolger durch Handauflegung eingesetzt, diese ihrerseits die nachfolgenden Bischöfe, so dass der gesamte Episkopat in direkter und ausnahmsloser Kontinuität mit dem «Kollegium» der «zwölf Apostel» stehen würde. Dagegen spricht, dass die ersten Bischöfe nicht ausschliesslich durch die Apostel oder ihre direkten Nachfolger eingesetzt worden sind. Es dürfte heute eigentlich keinen Zweifel mehr darüber geben, dass neben den Aposteln andere Männer mit ähnlichen Vollmachten als Gemeindegründer tätig waren. Sie werden «Propheten» und «Lehrer» genannt und erscheinen als eine selbständige, nicht von den Aposteln eingesetzte Grösse.

Die Didache z.B. spricht ausführlich von diesen Propheten und Lehrern. Die Gemeinde soll sich Bischöfe und Diakone wählen, die dann den Dienst der Propheten und Lehrer übernehmen sollen (15, 1–2). Diese Stelle bezeugt die Wende von einem wandernden zu einem ortsansässigen Amt – vielleicht weil es zu dieser Zeit schon zuwenig Propheten und Lehrer gab, vielleicht aus anderen Gründen. Die Propheten stehen für die Didache auf derselben Ebene wie die Apostel (11, 3). Auch Hermas spricht von den «Aposteln und Lehrern» als von einer gemeinsamen Gruppe, wie wir es gesehen haben. All das stimmt mit Eph. 2, 20: «Auf dem Grund der Apostel und Propheten», überein.

Wir müssen also mindestens unseren Begriff der apostolischen Sukzession insofern erweitern, dass wir als erstes Glied in der Kette nicht allein die «zwölf Apostel» setzen, sondern die ganze Generation der Kirchengründer, d.h. Apostel, Propheten und Lehrer. Hier scheint es mir wichtig für die ganze Behandlung dieser Frage, diese Gruppe der neutestamentlichen Propheten etwas näher zu untersuchen. Als erstes möchte ich feststellen, dass die neueren Untersuchungen dieses Themas, vor allem im Lichte einer besseren Kenntnis des Judenchristentums, ein vorher stark verbreitetes Bild zerstört haben: das Bild einer antiinstitutionellen, demokratisch-schwärmerischen Kirchengründung durch plötzlich auftauchende «Propheten», im Gegensatz zu der von Jerusalem her betriebenen

«Institutionalisierung» des Christentums. Dieses Bild stimmt nicht, weil es sich bei den neutestamentlichen Propheten nicht um wilde «Charismatiker» handelt, sondern um ein kontrolliertes, man würde mit Recht sagen: institutionalisiertes Amt. Andererseits wäre es genauso verfehlt, diese Propheten als ordentliche, etwa durch die Apostel ordinierte Amtsträger anzusehen.

Die Synoptiker geben uns Aufschluss über den neutestamentlichen Begriff des Propheten: für Lukas ist Jesus der erwartete «grosse Prophet» (*der* Prophet). Prophet ist für ihn vor allem ein Träger des göttlichen Geistes, und dieser Geist entfaltet sich wiederum für ihn in das Wortpaar «pneũma kai dýnamis», Geist und Kraft. Der prophetische Geist ist aber da zur Wirkung nach aussen: er bringt seine «Früchte» hervor, an denen man ihn auch erkennen kann. Auch diese Früchte werden durch ein Wortpaar ausgedrückt: Worte und Taten, wobei die Worte als Frucht des Geistes und die Taten als Frucht der Kraft anzusehen sind. Es ist hier besonders zu bemerken, dass diese Früchte sich gewiss auch auf ausserordentliche Wirkungen erstrecken können, wie z.B. bei den Worten, auf ausgesprochene Weissagungen, exstatische Rede, usw. – oder bei den Taten, auf Heilungen oder andere Wunder (die immer als «Zeichen» verstanden werden); aber sie schliessen auch – ich würde sagen in erster Linie – durchaus «normale» Wirkungen ein, d. h. Worte, die durch ihre Weisheit von Gott kommen mögen, oder Taten, die mit einem in Gott begründeten Lebenswandel übereinstimmen. So war in Jesus *ganzen* Worten der Geist Gottes zu erkennen und in Jesus *ganzem* Lebenswandel Gottes Kraft.

Diese Beschreibung trifft auch auf die untergeordneten Geistesträger des neuen Bundes, auf die neutestamentlichen Propheten, zu. Das Matthäusevangelium bringt die Ermahnung, die Propheten zu prüfen, und zwar an ihren Früchten, hier können wir ruhig sagen: an ihren Worten und an ihren Taten. Wenn wir dann die Stellen der Didache und Hermas hinzuziehen, an denen dieselbe Ermahnung zum Ausdruck kommt (die Propheten zu prüfen), merken wir, dass es sich dabei in erster Linie um «normale» Früchte handelt: das Handeln um des Evangeliums willen, nicht um Geld oder Geltungsdrang; ein milder, demütiger, ruhiger Lebenswandel; die Haltung des Dienens; das Sprechen in der Kraft Gottes, nicht um den Menschen zu gefallen (Mand. XI, 7–16; Didache XI, 9). Das Bild des Propheten erhält dabei asketische Züge, die an einen Einfluss von Qumran denken lassen.

Der Zweck ihres ganzen Handelns ist aber nach Eph. 4, 12, «die Heiligen für das Werk des Dienstes auszurüsten, für die Auferbauung des Leibes Christi» (dabei werden neben den Propheten die Apostel, Evangelisten, Hirten und Lehrer genannt). Man denkt also dabei an eine richtige Kategorie wandernder Missionare, mit fester, asketisch geprägter Lebensweise, die zur Ausrüstung der Gemeinden zusammen mit den Aposteln und Lehrern und mit dem ansässigen Klerus (Episkopen und Diakone) beitragen. Die Didache berichtet, dass die Propheten die Eucharistie vollzogen, predigten und das Gebet leiteten (X, 7); sie nennt sie «Hohepriester» (XIII, 3). Es handelt sich also um ein priesterliches Amt.

Zum Schluss dieser Charakterisierung der neutestamentlichen Propheten möchte ich noch einen Text aus der Apostelgeschichte erwähnen: dort wird im 13. Kapitel von einem Rat von fünf Propheten berichtet, die die Gemeinde in Antiochien leiteten, unter ihnen Barnabas und Paulus. Dieser Rat der fünf in Antiochien stellt eine Art Parallelerscheinung zum Rat der zwölf Apostel in Jerusalem und weist auf die kollegiale Leitung der allerersten christlichen Gemeinden hin. Dieses lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den Fall des Paulus, der sich in seinen Briefen selbst Apostel Jesu Christi nennt, auf Grund seiner Berufung durch den Auferstandenen, der aber in die lukanische Definition eines Apostels nicht passt (vgl. Luk. 1, 2 mit Apg. 1, 21 f.), weil er kein Augenzeuge des Lebens Jesus «von der Taufe des Johannes an» war. Für Lukas ist Paulus kein Apostel, sondern ein «Prophet», d. h. in diesem Fall ein direkt vom Herrn berufener Geistesträger, der kein Augenzeuge des irdischen Lebens Jesus war. Danach könnten wir folgern, dass alle diejenigen Kirchengründer als neutestamentliche «Propheten» bezeichnet wurden, die nicht von Christus selbst eingesetzte Augenzeugen seines öffentlichen Lebens und seiner Auferstehung waren, sondern ihre Berufung durch die Gaben des Heiligen Geistes beweisen konnten.

Daraus können wir einige Folgerungen ziehen: Die apostolische Generation kannte eine doppelte Art der Legitimität eines kirchlichen Amtes: die eine durch die Einsetzung (von Christus, später von den Aposteln oder anderen Amtsträgern), die andere durch die Früchte des Geistes, die wie gesagt nicht unbedingt ausserordentliche Früchte zu sein brauchten, sondern die normalen Wirkungen zur Erbauung der Gemeinden. Diese Amtsträger wurden also *ohne Einsetzung* durch andere Amtsträger (ohne Handauflegung) in ihrem Amt *anerkannt* (Apg. 13, 3 ist keine Ausnahme da dort die Handauf-

legung als Sendung für ein bestimmtes Werk, nicht als Einsetzung in ein Amt gebraucht wird). Wir kennen auch die Weise dieser Anerkennung: Zuerst sollte die Ortsgemeinde den Propheten «prüfen», dann breitete sich diese Anerkennung über den Weg der Communio in die Nachbargemeinden aus, schliesslich wurde dem Amtsträger durch die Anerkennung der Jerusalemer Muttergemeinde eine Art gesamtkirchliche Anerkennung zuteil. Das ist mindestens der Weg des Paulus, der in Jerusalem sein Amt, das Evangelium an die Unbeschnittenen zu predigen, bestätigen liess (Gal. 2, 1–10). Ich möchte aber betonen, dass diese Anerkennung nicht im Sinne eines Sonderfalles, der als getrennte Kategorie in einem Gegensatz zu dem «institutionellen» Amt stehen würde, zu verstehen ist. Es handelte sich vielmehr um die richtige, vollberechtigte Teilnahme an dem einen Amt der Kirche. So haben die Propheten genauso wie die Apostel andere Amtsträger durch Handauflegung eingesetzt: es handelte sich nicht um eine Sondergruppe, die nur durch charismatische Berufung sich fortpflanzen würde. Timotheus ist «durch die Prophetie zusammen mit der Handauflegung der Presbyter» (I, Tim. 4, 14) in sein Amt eingesetzt worden, vermutlich also durch Paulus als Prophet zusammen mit dem Rat der Presbyter einer Ortsgemeinde. Die Didache sagt, wie erwähnt, dass die Bischöfe den Dienst der Propheten übernehmen sollen (15, 1–2).

Weiter ist zu bemerken – und das ist entscheidend –, dass es auch solche Propheten gegeben hat, nachdem die eigentlichen Apostel gestorben waren. Das wird nicht nur durch die zitierten Werke der «apostolischen Väter», die um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert entstanden sind, bewiesen, sondern wir wissen, dass die Ablehnung des Prophetenamtes erst später im Zusammenhang mit der häretischen Entwicklung des Montanismus erfolgte.

Wir könnten also diesen Punkt mit der Feststellung schliessen, dass die Apostolizität d.h. die Einsetzung durch Handauflegung anderer Amtsträger, die bis zu den Aposteln zurückzuführen ist, für eine längere Zeit (bis zur zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts) nur *eine* Art, die Legitimität eines kirchlichen Amtes zu begründen, war; zwar die verbreitetste und aus verständlichen Gründen diejenige, die sich schliesslich durchgesetzt hat; aber nicht die einzige, denn neben ihr gab es noch als möglichen Weg die *Anerkennung* eines Amtes ohne Handauflegung und auf Grund des Wirkens des Heiligen Geistes für die Auferbauung der Kirche – ich würde sagen auf Grund seiner kirchlichen Substanz.

Man sollte aber eigentlich nicht von einem apostolischen und einem nichtapostolischen *Amt* sprechen, sondern von einem doppelten Weg, in das eine Amt der Kirche einzusteigen.

3. Welche Möglichkeiten gibt es, ein Amt, das nicht in der apostolischen Sukzession steht, zu begründen?

Wenden wir uns jetzt der gegenwärtigen Situation der christlichen Kirche zu, dann sehen wir, dass wenigstens seit der Reformation eine doppelte Auffassung des Amtes besteht: Diejenigen Kirchen, die bischöflich verfasst sind und in der apostolischen Sukzession stehen, erheben in der Regel den Anspruch, das apostolische Amt der Kirche allein zu besitzen, während diejenigen Kirchen, die dieser Sukzession entbehren, sie auch in der Regel für überflüssig erklären. Welche Möglichkeiten gibt es, diese Kluft zu überbrücken ? Ich möchte zuerst einige Lösungen nennen, die meiner Meinung nach verfehlt oder unzureichend sind, um dann einen Vorschlag auf Grund des eben Gesagten zu machen.

a) Die traditionelle Lösung der Frage bestand für die «katholischen» Kirchen in der Behauptung, das nicht in der Sukzession stehende Amt sei schlicht ungültig. Bei einer Wiedervereinigung müssten dann alle Amtsträger der reformatorischen Kirchen die Handauflegung rechtmässig konsekrierter Bischöfe empfangen.

Diese Auffassung ist eine dogmatische, die die Tatsache übersieht oder ignoriert, dass das reformatorische Amt konkret auch ein Werkzeug des Herrn in der Auferbauung seiner Kirche ist. Durch dieses Amt werden das Wort Gottes gepredigt und Sakramente verwaltet. Alles das ist, wie eine erste katholische Besinnung im Zuge des ökumenischen Kennenlernens feststellte «nicht nichts» (Sartory). Diese Feststellung stellte aber die Aufgabe, näher zu bestimmen, welche Wirklichkeit dieses Amt eigentlich besitzt.

b) Eine erste Möglichkeit in dieser Richtung schien die Behauptung eines Sakraments «in voto» zu bieten. So wie nach der Auffassung der alten Kirche ein noch nicht Getaufter, der aber mit dem Wunsch, getauft zu werden, starb, durch diesen Wunsch das Heil erlangte, so, wird argumentiert, kann der Verwalter eines ungültigen Amtes durch den Wunsch, das Amt der Kirche zu haben, auch gnadenreich wirken.

Dazu möchte ich bemerken, dass ein Sakrament «in voto» in Wirklichkeit gar kein Sakrament ist, sondern eben nur ein Wunsch danach. Gott kann im Hinblick auf das ewige Heil einen solchen Wunsch berücksichtigen, wie er z.B. auf Grund des Wunsches nach der Eucharistie die Frucht dieses Sakramentes verleihen kann (sog. communio spiritualis). Hier wird also eine Gnade verliehen, die an sich eine sakramentale ist, aber in diesem besonderen Fall *ohne* das entsprechende Sakrament gegeben wird. Dass man darauf nur im Fall einer tatsächlichen Verhinderung, das Sakrament zu empfangen, vertrauen kann, liegt auf der Hand. Der nicht Getaufte, wenn die Todesgefahr vorüber ist, kann sich nicht auf seine Taufe «in voto» berufen, sondern soll tatsächlich getauft werden (die gegenteilige Annahme würde die ganze sakramentale Ordnung überflüssig machen!). Diese Lösung würde also dem reformatorischen Amt gar keine sakramentale oder kirchliche Wirklichkeit anerkennen, sondern nur den für den privaten Bereich geltenden guten Willen (bona fide errantes). Selbstverständlich muss in diesem Fall bei einer Wiedervereinigung die bischöfliche Handauflegung vorgenommen werden, denn allein auf Grund des Wunsches, das Priesteramt zu haben, kann niemand zu geistlichen Handlungen in der katholischen Kirche zugelassen werden.

Die Vorstellung aber, dass das gesamte kirchliche Leben in den evangelischen Kirchen auf der Einbildung gründet, ein Amt zu haben, das sie in Wirklichkeit nicht haben, ist wiederum ein dogmatisches Postulat, das die tatsächliche Wirklichkeit ignoriert. Denn nur durch scholastische Distinktionen ist es möglich, zu behaupten, dass z.B. in der evangelischen Eucharistie zwar alle äusseren Zeichen vorhanden sind und dass Gott auch die entsprechende Gnade verleiht, dass aber das Sakrament trotzdem inexistent ist. Auf solche Gedanken wären die alten Kirchenväter nie gekommen!

c) Eine weitere Möglichkeit wurde versucht, indem man die eigentliche Lösung Gott überliess. Dieses Schema wurde in den anglikanisch-methodistischen Unionsverhandlungen gebraucht: ohne näher über das Amt der anderen Kirche «urteilen» zu wollen, überliess man Gott, in einem Versöhnungsgottesdienst mit gegenseitiger Handauflegung das jeweilige Amt zu «ergänzen», damit es auch für das Wirken in der anderen Kirche befähigt sei. Man könnte diesen Vorgang als eine Art bedingungsweise Wiederordination bezeichnen, wobei der Wert der gegenseitigen Handauflegung unterschiedlich war: die Methodisten hätten den Anglikanern eine Art

Segnung für das Wirken auch in der methodistischen Kirche verliehen, während die Anglikaner den Methodisten das Amt in der apostolischen Sukzession übertragen hätten, ohne jedoch diese Übertragung ausdrücklich festzulegen (hier meine ich nur den Versöhnungs-Gottesdienst für die schon ordinierten Geistlichen; für die Zukunft war mit der Weihe methodistischer Bischöfe eine klare Lösung geschaffen).

Diese Lösung besteht wie jede bedingungsweise Spendung von Sakramenten aus einem Missverständnis der sakramentalen Ordnung. Ein Sakrament, von dem man nicht weiss, was bei seiner Spendung geschieht, ist kein Zeichen mehr, dementsprechend kann es auch kein Sakrament sein. Das Wesen eines Sakramentes besteht darin, dass ein äusseres, sichtbares, *verständliches* Zeichen für ein geistliches, unsichtbares, geglaubtes Geschehen steht. Das äussere Zeichen ist ein klarer Vorgang, mit festen theologischen und juridischen Konsequenzen. Mit anderen Worten, zum Wesen eines Sakramentes gehört, dass sowohl der Spender als auch der Empfänger sich über die Bedeutung des jeweiligen Ritus im klaren sind, dass sie genau wissen, was da tatsächlich geschieht. Sonst ist das kein Sakrament mehr, sondern eine undeutliche, magische Handlung.

Wenn man Gott die Lösung einer Frage überlassen will, braucht man meines Erachtens keine rituelle Handlung, deren Bedeutung er allein wissen soll; denn Gott kann auch ohne Sakramente handeln. Die Sakramente sind für die Menschen da (sacramenta propter homines), Gott ist an sie nicht gebunden[3].

d) Schon in einer richtigeren Gedankenlinie wird heute oft darauf hingewiesen, dass die Amtskontinuität in den wichtigeren evangelischen Kirchen, vor allem in den Landeskirchen, in einer gewissen Weise vorhanden ist. Die Amtsträger werden dort ja durch andere Amtsträger eingesetzt, oft sogar unter Handauflegung. Nur die bischöfliche Sukzession sei dort unterbrochen, nicht aber die «presbyterale» Sukzession.

Dieses wichtige ekklesiologische Moment des evangelischen Amtes darf nicht unterschätzt werden. Doch ich hätte Bedenken, nur

[3] Diese Argumente gelten auch für die sog. bedingungsweise Spendung der Taufe, wie sie die römisch-katholische Kirche vor allem bei Konvertiten vornimmt: es ist ein Missbrauch der sakramentalen Ordnung. Wer im Zweifel ist, soll nach Kräften den Zweifel beheben und dann nach seiner Überzeugung handeln. Will er den Fall Gott überlassen, dann braucht er nicht wieder zu taufen; erachtet er die Taufe für nötig, dann soll er ohne Bedingungen taufen.

auf Grund dieses einen Elementes eine volle Anerkennung dieses Amtes auszusprechen. Zur katholischen Auffassung des Ordo gehört der Bischof. Auch wenn die Mitwirkung des Presbyterkollegiums bei der Ordination ebenso ein altkirchliches Element ist, ist es nicht bewiesen, dass ein solches Kollegium ohne Bischof eine gültige Fortpflanzung des Amtes im Sinne der apostolischen Sukzession bewirken kann. Man sollte sich im Gegenteil vor dem mittelalterlichen Parochialismus hüten, der eine Sonderentwicklung der westlichen Kirche war. Die Wiederaufwertung des Bischofamtes in der römisch-katholischen Kirche stimmt hier mit der Tradition der Ostkirche überein: der Bischof ist nicht ein Presbyter mit grösseren *juridischen* Vollmachten, sondern er steht auf einer höheren Stufe des Sakraments des Ordo. Die Behauptung der Reformatoren, es gäbe nur ein Amt und jeder Pfarrer sei dasselbe wie der Bischof, mag eine gewisse Begründung in der kollegialen Leitung mancher Gemeinden im apostolischen Zeitalter haben (obwohl da nicht *jeder* Presbyter, sondern ein Kollegium von Presbytern die Gemeindeleitung hatte); im Hinblick aber auf das historische Amt der katholischen Kirche stellt eine solche Behauptung eine wesentliche Änderung dar, einen zweiten Typus des Amtes, nämlich einen nicht bischöflichen Typus. Da das bischöfliche Amt von alters her das legitime Amt der Kirche ist, kann ein solches nichtbischöfliche Amt nicht einfach als gleichwertig angesehen werden (auch nicht unter Berufung auf den Notfall), sondern es bedarf der *legitimierenden Anerkennung der bischöflich verfassten Kirche*. Doch darauf kommen wir noch. Für jetzt möchte ich nur feststellen, dass die Berufung auf die presbyterale Sukzession nach katholischer Auffassung nicht reicht, um das nichtbischöfliche Amt voll zu legitimieren, auch wenn sie zu einem wertvollen Element dazu werden kann.

e) Schliesslich wird manchmal auf die orthodoxe Lehre der Oikonomia hingewiesen, der in der westlichen Praxis einigermassen die sog. «sanatio in radice» entspricht. Kraft dieser Lehre kann die orthodoxe Kirche formell ungültige Weihen nachträglich für gültig erklären, ohne den Weiheritus zu wiederholen (sowie in der westlichen Praxis formell ungültige Ehen ohne Wiederholung des Consensus für gültig erklärt werden).

Diese Lehre weist auf eine Vollmacht der Kirche hin, sich über die Grenzen der sakramentalen «Gültigkeit» in bestimmten Fällen hinwegzusetzen. Deshalb weist sie meiner Meinung nach unbedingt in die richtige Richtung. Doch ist zu bemerken, dass dieses Prinzip

bisher nur in Fällen nicht beabsichtigter formeller Fehler innerhalb eines katholischen sakramentalen Vollzugs gebraucht wurde, d.h. in mehr oder weniger verbreiteten Einzelfällen. Wenn z.B. ein Bischof zufällig «ungültig» geweiht wird, weil die Konsekranten wesentliche Worte überspringen, ohne es zu merken, wäre an sich die apostolische Sukzession gebrochen; aber dort «supplet ecclesia», die Kirche kann diesen Fehler (nach orthodoxer Auffassung) sanieren.

Bei dem evangelischen Amt handelt es sich um etwas mehr, nämlich um die Anerkennung eines neuen Typus des Amtes. Es handelt sich dort nicht um einen formellen Fehler, sondern um eine verschiedene Theologie.

f) Ich komme so zu dem Versuch einer Lösung, die aus den zwei ersten Punkten dieses Referates erwachsen soll.

Ich meine, dass die katholisch verfassten Kirchen die Vollmacht haben, ein bestehendes, nicht in der apostolischen Sukzession stehendes Amt auf Grund seiner kirchlichen Substanz *anzuerkennen*, ohne auf eine Übertragung des apostolischen Amtes durch Handauflegung bestehen zu müssen. Dass die Kirche diese Vollmacht hat, beweist meiner Meinung nach der Fall der neutestamentlichen «Propheten».

Hier möchte ich gleich, um richtig verstanden zu werden, einige Dinge aufzählen, die damit *nicht* gemeint sind:

– Ich meine nicht, dass das Amt der evangelischen Kirchen ein prophetisch-charismatisches Amt ist, das als solches neben dem «institutionellen» Amt bestehen soll. Es wäre eine kühne Behauptung, die gar nicht den Tatsachen entspricht, zu meinen, dass jeder evangelische Amtsträger ein Charismatiker ist. In Wirklichkeit sind die evangelischen Pfarrer genauso wie die katholischen Priester in der Regel hauptsächlich treue Verwalter – «Charismatiker» sind in beiden Kirchengrupen immer Ausnahmefälle (in dieser Hinsicht habe ich auch versucht, das neutestamentliche Amt der «Propheten» etwas von diesem «charismatischen» Image zu befreien). Aber ich habe diesen Fall der Propheten nur als *Beispiel* genommen, um zu zeigen, dass die Kirche die Vollmacht hat, ein nicht apostolisch geweihtes Amt bzw. Amtsträger anzuerkennen. Ich meine auch nicht, dass dieses Amt als Sonderfall *neben* dem apostolischen Amt bestehen soll, sondern, dass es durch die Anerkennung der Gesamtkirche einfach *in das historische Amt der Kirche eingegliedert* werden soll, so wie die Propheten auch normale Amtsträger ordiniert haben

und als gleichwertig mit den anderen, apostolisch eingesetzten Amtsträgern angesehen wurden. Es gibt nicht zwei Ämter, sondern nur das eine priesterliche Amt der Leitung, der Verkündigung und der Verwaltung der Sakramente.

– Es handelt sich hier um etwas anderes als um eine Sanierung kat'oikonomian. Die Anerkennung «saniert» nicht etwa einen Fehler oder Mangel, wodurch die Weihehandlung erst «gültig» wird, sondern sie erkennt ein schon vorhandenes Amt einfach an. Die Substanz des Amtes ist schon da («an ihren Früchten werdet ihr sie *erkennen*»): die Anerkennung gibt diesem Amt nicht mehr (und auch nicht weniger) als seine *gesamtkirchliche Geltung*.

– Weiter meine ich nicht, dass jeder evangelische Amtsträger auf die Früchte des Geistes geprüft werden soll, was als diskriminatorische Behandlung empfunden würde (Warum werden dann bei einer Wiedervereinigung nicht auch die apostolisch Geweihten geprüft, ob sie die Früchte des Geistes nachweisen können?). Denn diese erste Prüfung, die nach dem NT durch die Ortsgemeinde geschieht, ist schon da. Nicht nur die Ortsgemeinde, sondern auch ganze Kirchenkörper haben diese Amtsträger in ihrem Amt geprüft und anerkannt. Was fehlt, ist nur noch die letzte Stufe, die ökumenische Anerkennung durch die Gesamtkirche und durch die Träger des apostolischen Amtes[4].

– Ausser den «Worten und Taten», die dieses evangelische Amt als Ganzes nachzuweisen hat, können auch andere Elemente für die Anerkennung mitbestimmend sein, z. B. die Einsetzung durch andere Amtsträger, dort wo sie vorhanden ist («presbyterale Sukzession»). Diese presbyterale Sukzession genügt nicht, um das Amt zu legitimieren, d. h. sie ist nicht einer bischöflichen Ordination ebenbürtig; aber sie ist ein Teil der kirchlichen Substanz dieses Amtes und als solche ein Grund für die Anerkennung desselben.

Positiv bedeutet dieser Weg die Wiederherstellung der Einheit des Amtes in der Kirche, dadurch, dass die nicht in der bischöflich-

---

[4] Indem hier die dogmatische Frage vom Standpunkt der katholischen Theologie her behandelt wird, könnte der Eindruck entstehen, dass der evangelischen Seite eine Demütigung abverlangt wird, da sie sich einseitig um eine Anerkennung durch das «legitime» Amt bemühen soll. In Wirklickeit geht es um eine gegenseitige Anerkennung, denn auch das Amt der katholischen Kirchen würde erst seine volle ökumenische Geltung wieder erreichen, wenn es auch durch die Kirchen der Reformation als evangeliumgemäss anerkannt würde. Ebenfalls bedarf das katholische Amtsverständnis des «reformatorischen Korrektivs» – wie auch die evangelische Theologie des Amtes durch die «katholische Fülle» aus einer bestimmten Enge befreit werden soll.

apostolischen Sukzession stehenden Amtsträger als Teilnehmer an dem einen Amt der Kirche anerkannt werden, und zwar auf Grund der von Gott gegebenen kirchlichen Wirklichkeit ihres Amtes, und dass diese ihrerseits die in der Sukzession stehenden Amtsträger als Vertreter eines wahren, «evangeliumgemässen» Amtes anerkennen. In etwa entspricht dieses Verfahren der Anerkennung des Paulus durch die übrigen Apostel, mit der damit verbundenen Feststellung der Verschiedenheit der Aufträge und der Einigung auf das Wesentliche der Botschaft (Gal. 2, 7–10)[5].

In der heutigen Lage der gespaltenen Christenheit würde allerdings eine Einigung wie die des Paulus mit dem Jerusalemer Apostelrat wahrscheinlich nur schrittweise realisierbar sein. In diesem Sinne würde eine Anerkennung des evangelischen Amtes nur eine grundsätzliche Übereinstimmung über das *Wesen des Amtes* voraussetzen. Ich meine hier die ganz wesentlichen Grundprinzipien: dass es überhaupt ein besonderes Amt gibt, dass es nur *ein* Amt für die gesamte Kirche gibt und über seine wesentlicheren Aufgaben[6]. Es sollte Raum für theologische Verschiedenheiten bleiben. Die volle

---

[5] Es wird manchmal argumentiert, dass die Kirche nicht zu den Zuständen des apostolischen Zeitalters zurückkehren kann, da sie sich ein für allemal in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts für das dreigegliederte Amt in der apostolischen Sukzession entschieden hätte.

Dazu möchte ich vermerken:

a) Dass durch diesen Vorschlag das apostolische Amt keineswegs abgeschafft wird, sondern es wird eine Möglichkeit gezeigt, das nicht in der Sukzession stehende Amt in das apostolische Amt *einzugliedern*, was nicht die Aufgabe, sondern die Bewahrung des einen Amtes der Kirche bedeuten würde.

b) Wenn die Kirche gegen Ende des 2. Jahrhunderts die Vollmacht hatte, einen nicht sakramental ordinierten als legitimen Amtsträger anzuerkennen (Fall der «Propheten»), dann konnte sie nicht irreversibel auf diese Vollmacht verzichten, sondern, wie es tatsächlich geschah, aus wichtigen Gründen nur die Ausübung dieser Vollmacht einstellen. Da die Aufgabe der Wiedervereinigung der Christenheit die Kirche vor einer völlig neuen, noch nie dagewesenen Situation gestellt hat, muss es möglich sein, diese an sich nicht erloschene Vollmacht wieder zu gebrauchen, wenn die geänderte Lage es erfordert.

[6] Selbstverständlich müsste man sich bei einer solchen Übereinstimmung auch mit den auseinandersetzen, die besonderes Amt und Ordination in Frage stellen. Solche Tendenzen gibt es übrigens nicht nur im evangelischen Raum, sondern auch im katholischen, z. B. wo der Wiederherstellung des ständigen Diakonats oder des Lektorenamtes entgegengehalten wird, solche Dienste können auch von nicht ordinierten Laien verrichtet werden (worin die scholastische Auffassung steckt, das Spezifische eines Amtes bestehe darin, etwas mehr als die anderen zu «können» oder zu «dürfen»). Der Dialog über solche Fragen soll weitergehen, wobei die Verfechter eines Abbaus des

Glaubensübereinstimmung scheint aber dafür nicht notwendig zu sein: auch die Taufe wird anerkannt, unbeschadet der jeweiligen Glaubensauffassung des Getauften. So brauchte diese Anerkennung nicht erst bei einer endgültigen Wiedervereinigung ausgesprochen zu werden, sondern sie könnte schon früher, als ein Schritt dazu, geschehen.

– Schliesslich sollten die Kirchen, die das apostolische Amt besitzen, sich hier zu einer gemeinsamen Handlung durchringen. Nur so könnten Ängstlichkeiten überwunden und die Gefahr beseitigt werden, dass, wenn nur eine dieser Kirchen das evangelische Amt anerkennt, sie von den anderen als in den Protestantismus verfallen abgestempelt wird. Hier wäre sogar eine Möglichkeit gegeben, dass ein «Petrusamt für die Einheit» sinnvoll eine Initiative ergreift, die sich wirklich als einheitsstiftend erweist.

Wäre die Frage der Gültigkeit des Amtes in der ganzen Christenheit auf diese Weise gelöst, dann würde die Interkommunion mit solchen Kirchen viel leichter realisierbar werden, ja man könnte auch leichter und entkrampfter über andere theologische Unterschiede sprechen.

So stimmt in dieser Frage die patristische Erkenntnis mit den ökumenischen Anforderungen überein, was ohne Zweifel ein altkatholisches Anliegen ist. Für Döllinger ist ja die echte Tradition auf einem doppelten Weg zu ergründen: durch das wissenschaftliche Studium der schriftlichen Denkmäler der alten Kirche und durch die Übereinstimmung der grossen, in der Kontinuität der alten Kirche stehenden Kirchenkörper (Unionskonferenzen und Luzerner Kongress).

Diess zeigt, dass ein Suchen nach der Einheit auf der Basis der alten Kirche keine romantische Vorstellung des letzten Jahrhunderts, sondern eine immer aktuelle, für die Kirche lebenswichtige theologische Aufgabe ist.

Bonn *Christian Oeyen*

---

besonderen Amtes nicht «a priori» in allen ihren Anliegen zu verurteilen sind. Doch das Ziel dieses Referates war nicht, die ganzen Kontroversfragen des Amtes zu lösen, sondern einen Weg zu zeigen, der *in der besonderen Frage der Apostolizität* weiterführen kann.

XIII. Internationale altkatholische Theologenwoche in St. Pölten (Österreich)

20.–25. September 1971

Thema: Das kirchliche Amt

Für diese Tagung stand den Teilnehmern das Bildungszentrum St. Hippolyt der römisch-katholischen Diözese St. Pölten zur Verfügung. Der geistliche Rahmen der Konferenz war gegeben durch Eucharistie, Sext, Vesper und Komplet in der Hauskapelle, mit Ausnahme des Samstags, als das Heilige Amt in der altkatholischen Kirche von St. Pölten zusammen mit der Gemeinde gefeiert wurde.

Die Eröffnung der Tagung geschah am 20. September um 20 Uhr im Beisein von Vertretern der römisch-katholischen Diözese, der Ökumene und der Stadt.

Dienstag, den 21. September:

Seminargespräch: *Welches ist die richtige Fragestellung hinsichtlich Amt und Ordination?*
Leitung: Prof. Dr. *Kurt Stalder*, Bern.

Erstmals wurde der Versuch unternommen, eine Tagung nicht mit einem Referat, sondern mit einem Gespräch einzuleiten. Dieses ging von der Voraussetzung aus, dass wir noch gar nicht wissen, wie eigentlich die Frage nach dem kirchlichen Amt sachgemäss angegangen werden soll. Neben der Klärung dieser Grundfrage hatte das Seminar darüber Aufschluss zu geben, ob die Konferenz eine Äusserung zum Studiendokument der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Weltkirchenrates ausarbeiten könnte.

Im Namen der holländischen Teilnehmer eröffnete Prof. *P. Maan* die Diskussion, indem er vier Punkte vortrug, die den Holländern besonders wichtig sind: a) die Unterscheidung zwischen einem katholischen und protestantischen Amt, die sich in der Frage der Interkommunion besonders zuspitzt; b) die Stellung der Frau zum Priesteramt; c) die Stellung des dreifachen Amtes gegenüber dem freien Amt, das aus der Gemeinde heraustritt und auch mit «Charisma» bezeichnet wird (Officium und Ministerium); d) die praktischen Auswirkungen der Diskussion über das Amt für den

Weiheritus. Prof. Maan betonte, es seien nicht nur das Amtsverständnis, sondern auch der Amtsvollzug einander gegenüberzustellen.

Weitere Votanten fragten nach den Aussagen des Neuen Testamentes und der Kirchengeschichte zum geistlichen Amt, nach dem speziell altkatholischen Anliegen, schliesslich nach der Intention Christi, wobei diese Frage nicht auf den historischen Jesus eingeengt wurde, sondern den «kerygmatischen Jesus» mitberücksichtigte. Zusammenfassend wurde festgehalten, dass der Ausgangspunkt unserer Fragestellung der Wille Christi sein solle, der durch das *ganze* Neue Testament bezeugt wird. Aus ihm folgt, dass die Kirche einen Auftrag hat. Bei dieser Besinnung sind die kritischen Fragen nicht aus-, sondern eingeschlossen; wir treffen eine Entscheidung, wie wir Christus verstehen.

Im weiteren wurde die Frage aufgeworfen, was von den konkreten Anliegen der christlichen Gemeinde heute aus gesehen vom geistlichen Amt zu sagen ist. Pfr. *P. Amiet* nahm diese Frage auf. Er wies darauf hin, dass er als altkatholischer Theologe zuerst nach Schrift und Tradition fragen würde. Doch dieser Ausgangspunkt werde durch demokratische und individualistische Ideen bestritten; das Amt entschwinde aus dem Blick. Wenn wir uns fragen, ob der Individualismus menschlich, christlich, evangelisch möglich sei, werden wir erkennen müssen, dass er eigentlich unmenschlich ist, weil er die Isolierung des Menschen bedeutet. Diese soll durch die Gemeinschaft durchbrochen werden. Aus diesen Überlegungen ergab sich dann folgende Fragestellung: Was für ein Amt würde nun eine Gemeinschaft erfordern, wenn sie sich um Christus versammelt, wenn sie als Gemeinschaft Christus sucht?

Prof. *Stalder* führte diese Überlegungen weiter: Wenn wir verstehen wollen, worum es bei der Sendung Christi geht, müssen wir beachten, was mit dem Menschen dadurch geschieht. Wenn der Mensch durch Christus eigentlicher Mensch wird, dann müsste diese Menschwerdung des Menschen ein zugeordnetes Kriterium auch für uns heute sein. Was ist damit für das Amt ausgesagt? Jesus verteilte nicht Literatur, er sandte Menschen, was zugleich Annahme dieses Menschen bedeutet. Christsein ist also Menschwerdung, die nur in Zueinanderordnung von Menschen geschehen kann. Gerade der moderne Mensch kann dagegen nichts einwenden ausser diesem: Es geschieht in der Kirche nicht oder nicht genug. Stalder geht noch einen Schritt weiter, wenn er fragt: Was bedeu-

tet es soteriologisch, dass man zum Gedanken kommt, es müsse eine Ordnung sein? Was sagt man eigentlich, wenn man erklärt, es gehe soteriologisch und anthropologisch nicht ohne Amt? Im weitern greift Stalder einen soziologischen Zug auf: Wie ist das bei der Volkskirche, wo das Gegenüber zu einem Heidentum, einer säkularen Gesellschaft nicht da ist? Woran liegt es, wenn durch unsern Amtsvollzug nicht das geschieht, was eigentlich geschehen sollte?

Bischof *G.A. van Kleef* empfand die Diskussion als zu theologisch; die Gläubigen erwarten Antworten zu konkreten Fragen, vor allem zur Interkommunion. Stalder erklärte dazu, er könne nur das tun, was er einsichtig machen und damit theologisch begründen kann. Er verwies auf die Calvinisten, die die Taufe durch einen Laien nicht anerkennen, weil die Taufe ein ekklesialer Fundamentalakt ist; diese ekklesiale Verantwortung kann nur durch das Amt wahrgenommen werden. So wird eigentlich eine apostolische Sukzession vertreten, aber ihre Ausübung in Frage gestellt. Bischof *U. Küry* wies darauf hin, dass nicht nur der Individualismus, sondern auch der Kollektivismus eine Gefahr bedeute. Beides sind vorletzte Begriffe; hinter ihnen ist der Begriff der Person zu sehen. Dr. *E. Kreuzeder* bewegte die Frage nach Einzelnen oder Gruppen in der Kirche, die sich von den andern unterscheiden oder unterscheiden wollen: Wie wird da Eucharistie gefeiert? Wie kann die Kirche diese Menschen integrieren?

Zusammenfassend wurde festgestellt, dass die volle Weite der Sicht angedeutet, aber noch nicht durchgeführt werden konnte.

1. Hauptreferat: Apostolisches und nichtapostolisches Amt

von Pfr. Dr. *Christian Oeyen* (siehe S. 194 dieses Heftes).

Die Aussprache ergab, dass die Teilnehmer vom Referat beeindruckt waren, dass aber doch noch etliche Hemmungen bestehen, die Folgerungen voll zu übernehmen. Zwar wurde eine Wirklichkeit im evangelischen Amt von niemandem bestritten, doch die Gleichsetzung von Apostel und Prophet wurde als zu stark empfunden. Bischof *U. Küry* wollte dass katholische Amt eher im christologischen, das reformatorische Amt mehr im pneumatologischen Zusammenhang situieren. Prof. *P. Maan* meinte, dass das Verschwinden und damit das heutige Fehlen des prophetischen Amtes als Defekt des apostolischen Amtes verstanden werden müsse; doch wurde ihm zu bedenken gegeben, dass das prophetische Amt nicht

einfach zu erkennen sei; die Erscheinungsformen seien vielleicht heute ganz anders.

Pfr. *Amiet* sah immer noch eine Schwierigkeit, da selbst nach den Ausführungen des Referenten der Eindruck nicht ganz beseitigt wurde, die Anerkennung des reformatorischen Amtes erfolge mehr gnadenhalber als von Rechts wegen. Er würde das Anliegen des evangelischen Amtes nicht sosehr im Prophetischen als im Reformatorischen, Korrigierenden sehen. Dann bleibt die Frage nach der apostolischen Sukzession übrig. Prof. *Stalder:* Wenn wir nicht von der Lehre, sondern von der Wirklichkeit ausgehen, stellt sich sofort die Frage: Inwiefern ist bei uns mehr und bessere ekklesiale Wirklichkeit als bei den Protestanten? Wenn unsere Aussagen über die apostolische Sukzession von der Gemeinde nicht geglaubt werden, liegt das daran, dass wir nicht zeigen können, wo das Entscheidende an ihr zu finden ist. Wenn wir es nicht wagen, die ekklesiale Wirklichkeit bei andern festzustellen, so verleugnen wir unser eigenes Kirchesein; das ist ein ganz entscheidender Punkt.

Die Ordination der Frau

Referat von Pfr. *T. Horstmann*, Egmond aan Zee.

Sein Inhalt ist vom Verfasser in folgende Thesen zusammengefasst worden:

1. In den Schriften des Neuen Testamentes überwiegen die Argumente nicht, die die Aufnahme der Frau in das kirchliche Amt verbieten bzw. verhindern.
2. Die Frau hat am kirchlichen Leben immer aktiv Anteil gehabt.
3. Die herrschende Auffassung des Amtes wird getragen von dem Bilde des männlichen Amtsträgers.
4. Änderungen in den gesellschaftlichen Strukturen können Anlass geben zu Änderungen im Jus Ecclesiasticum, das dispensabile ist.
5. Opportunistische Motive gelten, vorausgesetzt, dass sie von untergeordneter Bedeutung sind.
6. Im kirchlichen Amt sollte Raum gegeben werden für die Frau.
7. Ein erster Schritt zur Anerkennung der Frau im Amt kann sein: die Spendung der niederen Weihen und des Diakonates an die Frau.
8. Im Hinblick auf diese Möglichkeit soll die Funktion des Minorates und des Diakonates als selbständige Ämter neu durchdacht werden.

In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, dass in den protestantischen Kirchen, wo das Amt der Frau freigegeben wurde, dennoch nur ein kleiner Prozentsatz von Frauen tätig sei; in den Gemeinden gebe es weitgehende Reserven. Die Bedeutung dieser Realitäten könnte nur durch eine psychologische und soziologische Untersuchung abgeklärt werden. Schliesslich sind die Aussagen der Schrift noch nicht völlig geklärt, obwohl die Ausschliessung der Frau vom Amt erst in der Praxis der Kirche geschah. Jesus hatte Frauen um sich, und in der alten Kirche hatten die Frauen ebenfalls ihre Aufgaben; aber weder hat Christus eine Frau zum Apostel bestimmt, noch gibt es Belege für Amtsträgerinnen. Ist das nur soziologisch und psychologisch zu erklären? Anderseits wurde darauf hingewiesen, dass unsere Kirche vor 100 Jahren den Entscheid gegen den Zölibat im Alleingang tat; könnte uns die heutige Zeit in bezug auf die Frauenordination nicht dasselbe aufgeben? Können wir uns einfach hinter der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche verschanzen?

Mittwoch, den 22. September:

2. Hauptreferat: Worum geht es dogmatisch in der Ordination?

von Pfr. *Peter Amiet*, Magden (siehe Heft 3 dieses Jahrganges, S. 176 ff.).

Dazu wurden folgende Fragen aufgeworfen:

Was ist nun von der Amtsgnade, die das Amt auszeichnet, zu sagen? Wäre nicht die Einsetzung durch die Gemeinde, die die Anerkennung einer persönlichen Gnade bedeutet, positiver zu beurteilen? Ist der Mensch, der die Psychologie kennt, der wirkliche Mensch, nämlich der Mensch, der vor Gott steht? (Dazu Amiet: Die Zusammenschau ist noch offen.) Wenn wir uns der Frage der Interaktion in einer Gruppe zuwenden, kann dann von der Erlösungswirklichkeit her etwas darüber gesagt werden? Prof. *Stalder* trägt noch folgende Gedanken bei: Es bestehen terminologische Schwierigkeiten mit den Worten «gegenüber, übergeordnet». Es muss doch beachtet werden, dass eine menschliche Gemeinschaft nicht ohne Über- und Unterordnung auskommt. Aber diese Beziehungen wechseln, und es muss sich erweisen, dass die kirchlichen Strukturen solche Wechsel ermöglichen. Durch die Sendung Christi wird der Mensch zu wirklichem Mensch-

sein befreit. Die Sendung geht im Amt weiter, also muss das Amt die anthropologisch-soziologischen Bedürfnisse zur Erfüllung bringen. Wenn die menschliche Gesellschaft nicht eine Viehherde ist, die getrieben wird, sondern selbstverantwortlich sein will, so kann sie das nur durch Strukturen und Ämter tun.

Revision des Weiheritus

Referat von Prof. Dr. *Albert E. Rüthy*, Bern (siehe Heft 3 dieses Jahrganges, S. 164 ff.).

Der Verzicht auf die niedern Weihen und den Subdiakonat für Priesterkandidaten und deren Ersetzung durch einfache Einführungsriten für die von Laien ausgeführten kirchlichen Dienste wurde allgemein begrüsst. Hingegen wird Wert darauf gelegt, dass die Aufnahme unter die Kandidaten des Priesteramtes eine liturgische Form bekomme. Als etwas schwieriger wird das Problem des Diakonates empfunden; die Weglassung des Diakonates für Priesteramtskandidaten sei ökumenisch fragwürdig; der selbständige Diakonat sei kaum denkbar, wenn der Dienst am Wort Aufgabe des Diakons bleibt.

Bezüglich der Änderungen im Ritus der Presbyteratsweihe mahnte Prof. *P. Maan* zu gemeinsamem Vorgehen; die Weiheriten sind die einzigen gesamt-altkatholischen Formulare; Experimente der einzelnen Kirchen sind darum abzulehnen. Daran schloss sich die Forderung nach einer Reaktivierung der internationalen liturgischen Kommission an. Im einzelnen wurde vorgeschlagen: ein Begleitwort zur Handauflegung; Beibehaltung des Heiliggeist-Hymnus als Begleithandlung zur Salbung; Verschiebung der Ermahnungen in das Formular zur Pfarrinstallation. Dr. *J. Visser* weist darauf hin, dass in der römisch-katholischen Kirche immer mehr Laientheologen mit Pfarraufträgen bedacht werden; es wäre zu fragen, ob die Teamarbeit zu einem Presbyteratskollegium führe und ob damit die Entwicklung zurück zum Ortsbischof begonnen habe. Prof. *Stalder* sieht den Gedanken der apostolischen Sukzession im Verpflichtungszusammenhang situiert; darum ist das Glaubensbekenntnis des Ordinanden wichtig. Das dreifache Amt würde er als konstitutiv bezeichnen, wenn im Diakonat zum Ausdruck käme, dass die Kirche soziale Verantwortung hat.

Am Abend orientierte Erzbischof *Marinus Kok* kurz über den derzeitigen Stand der Verhandlungen mit der römisch-katholischen

Kirche. Darauf berichtete Prof. *Stalder* über die Tagung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung in Löwen.

Donnerstag, den 23. September:

Erklärung zur Frage nach Amt und Ordination

Prof. *Stalder* legte einen Entwurf von vier Thesen vor, die durchberaten, bereinigt und von der Konferenz einstimmig angenommen wurden. Sie haben folgenden Wortlaut:

Die zur 13. Internationalen altkatholischen Theologenwoche vom 20. bis 25. September 1971 in St.Pölten versammelten altkatholischen Theologen sind sich bewusst, dass es für eine hilfreiche Beantwortung der Frage nach Amt und Ordination von wesentlicher Bedeutung sei, die angemessene Fragestellung zu finden. Angesichts der Aufgabe, vor die sie sich gestellt sehen, gelangen sie in folgenden Punkten zur Übereinstimmung:

1.1 Die Frage nach Amt und Ordination ist grundlegend eine Frage nach Jesus Christus, seiner Sendung und seinem Willen, sodass die Überlegungen zum Thema «Amt und Ordination» von hier ausgehen müssen und hier das Kriterium haben, vor dem sie sich als rechtmässig und zureichend müssen ausweisen können.

1.2 Dabei wird das gesamte neutestamentliche Zeugnis vom Ziel des Kommens Christi als Antwort auf die Frage nach seinem Willen verstanden, und zwar in der Art, dass die geschichtlichen Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, nicht übergangen, sondern als Eröffnung der Fülle der Aspekte beachtet werden sollen.

1.3 Für das Verständnis des Willens Christi ist immer die Tradition der Kirche in Lehre und Praxis zu bedenken und zu beachten.

2. Die Teilnehmer der Tagung sind sich bewusst, dass sie damit eine bekenntnismässige Entscheidung treffen, und es ist auch ihre Absicht, dies zu tun und damit auf die Frage Antwort zu geben, was sie von Christus halten.

3.1 Sie glauben nämlich, dass Gott in Christus Mensch geworden sei, um uns so zur Gemeinschaft mit Gott und den Menschen zu befreien und uns das werden zu lassen, wozu uns der Schöpfer bestimmt und erwählt hat und wonach wir uns sehnen. Dieser Sendung Christi entspricht die Berufung von Menschen

zu einer Gemeinschaft des Dienstes. In dieser Gemeinschaft führt Christus durch besondere Diener, die Gott und die Kirche berufen, seine Sendung an uns weiter, um die Kirche zum Dienst an den Menschen und für die Menschen auszurüsten.

3.2 Sie glauben auch, dass der Geist Christi in der Kirche viele Arten von ausserordentlichen Diensten erweckt, denen die Kirche und das ordentliche Amt in ihr Beachtung und Raum zu geben haben.

3.3 Die Frage, inwieweit diese Sendung zur Verwirklichung gelange, stellt somit auch ein entscheidendes Kriterium dar, vor dem die Kirche prüfen muss, ob sie und das Amt in ihr die rechte Weise und die rechte Fülle für ihren Dienst gefunden haben.

4. Jede Kirche muss über sich selbst und die andern Kirchen sich Rechenschaft geben. Dabei ist immer zu bedenken, dass viele kirchliche Lehren in Reaktion gegen Missbildungen oder Verkümmerungen ausgebildet wurden und deshalb oft das Kirchesein ungenügend zum Ausdruck bringen. Darum ist immer neben der Lehre auch die ekklesiale Wirklichkeit und Praxis massgeblich mit in Betracht zu ziehen.

Am Nachmittag wurden die Teilnehmer von der kirchlichen Oberbehörde der Altkatholischen Kirche Österreichs zu einem gemeinsamen Ausflug eingeladen. Er führte zum Benediktinerstift Göttweig und in die Stadt Krems, wo Gelegenheit zum Besuch einer bedeutenden Kunstausstellung bestand; er schloss mit einem von der gastgebenden Kirche offerierten Abendessen in Dürnstein.

Freitag, den 24. September:

3. Hauptreferat: Neue Fragen zum Problem der Unfehlbarkeit

von Dozent Dr. *Jan Visser*, Nimwegen (vgl. Heft 4 des Jahrganges 1971, S. 272).

Als Ergänzung des Referates wurde auf den korporativ-rechtlichen Kirchenbegriff hingewiesen, der im Mittelalter in Bologna aufkam und der voraussetzt, dass es eine rechtliche Absicherung der kirchlichen Einheit geben könne. Hier ist auch der Grund des Konziliarismus wie des totalitären Staatsdenkens zu suchen: er musste zum kirchlichen Totalitarismus führen. Ferner wurde die das 19. Jahrhundert stark bewegende Frage als wichtig erachtet:

Wer ist souverän, der oberste Führer oder das Volk? Auch eine frömmigkeitsgeschichtliche Überlegung kann zum Verständnis beitragen: Man wollte die Kirche verherrlichen durch möglichste Erhöhung der Spitze, sowohl in Maria wie im Papst. Anderseits wurde betont, dass rechtliche Beziehungen strukturelle Wirklichkeiten sind, die nicht übergangen werden dürfen. Dr. *Visser* bewegte vor allem die Frage, wie in grossen Gesellschaften etwas von der ursprünglichen menschlichen Gemeinschaft gewahrt bleibt. Prof. *Stalder* fand es richtig, dass nicht nur die soziologische, sondern auch die religionspsychologische Situation dargelegt wurde. Es gehe hier um tiefere als politische Fragen. Auch die Reformationskirchen erfuhren das Bedürfnis nach einer Glaubenssicherung; sie wirkte sich aus in den Bekenntnissen, die man durchgehend gelten lassen wollte, sowie in der Inspirationslehre, die in ihrer weitern Wirkung zur Sektenbildung führe. Stalder glaubt nicht, dass die gegenwärtige Öffnung der römisch-katholischen Kirche rückgängig gemacht werden könne, aber der Ruf nach Sicherheit könnte durchaus wieder stark werden; er erhebt sich ja auch bei uns und überall, wo die Wahrheitsfrage gestellt wird. Dennoch kann man nicht sagen, wir könnten die Wahrheit nie erkennen; es ist im Gegenteil unsere Aufgabe, sie *jetzt* zu erkennen. Die grössten Schwierigkeiten bereitet das Verstehensproblem: Wie können wir wahre Sätze als solche erkennen? Im Zusammenhang damit steht die Frage nach der Rezeption von Glaubensaussagen durch die Kirche.

Pfarramt in der Krise

Einführendes Votum von Pfr. *Hans Frei*, Bern.

Die brüderliche Aussprache brachte vor allem Hinweise von holländischen Pfarrern, wie sie in ihren Gemeinden den Anforderungen der heutigen Situation zu begegnen suchen.

Samstag, den 25. September:

Für das Jahr 1972 wurde eine anglikanisch-altkatholische Theologentagung in Aussicht genommen; sie wird von Holland organisiert. Da die Teilnehmerzahl beschränkt ist, wurde gewünscht, zusätzlich auch eine altkatholische Tagung zu halten. Es soll geprüft werden, ob die Durchführung der beiden Tagungen unmittelbar nacheinander möglich ist. (Die anglikanisch-altkatholische Theo-

logentagung hat inzwischen in Bern vom 10. bis 12. April 1972 stattgefunden, die altkatholische Theologentagung vom 18. bis 23. September 1972 in Wijk aan Zee (Holland).

Als Thema für die altkatholische Tagung wurde gewünscht, man möchte für einmal praktische Fragen des Priesteramtes auf die Traktandenliste setzen.

Es wurde noch eine Aussprache über den letzten Altkatholikenkongress mit Anregungen für den nächsten gehalten.

Hansjörg Vogt

Döllinger als Altkatholik

Immer wieder treten in den verschiedensten Publikationen Behauptungen auf, der berühmte katholische Kirchenhistoriker Professor Dr. Ignaz von Döllinger (1799–1890), infulierter Stiftsprobst von St-Cajetan und Hofkapell-Direktor des bayerischen Königs in München, langjähriger Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und das theologische Haupt der Altkatholischen Bewegung gegen die vom Ersten Vatikanischen Konzil 1870 verkündeten neuen Dogmen über die Lehrunfehlbarkeit und den Jurisdiktionsprimat des römischen Papstes, sei in Wirklichkeit doch kein Altkatholik gewesen und habe sich nie der altkatholischen Kirchengemeinschaft angeschlossen. Um die Unhaltbarkeit und Widersinnigkeit solcher Behauptungen nochmals zusammengefasst nachzuweisen und zugleich den grossen Kirchengelehrten, dem auch eine Reihe neuerer Publikationen gewidmet sind, darunter eine von V. Conzemius bearb. mehrbändige Briefsammlung «I. v. Döllinger: Briefwechsel 1820–1890» (München 1963ff.) und eine von J. Finsterhölzl herausg. Textauswahl «I. v. Döllinger» (Graz 1969), erneut als altkatholischen Bekenner lebendig werden zu lassen, teilen wir im folgenden im Überblick die quellenmässig belegten Tatsachen mit, die eindeutig zeigen, dass Döllinger bis zu seinem Tode nicht nur ein überzeugter Altkatholik war, sondern sich auch zeit seines Lebens als das theologische Haupt der «altkatholischen Gemeinschaft», zu der er sich mehrfach öffentlich bekannt hatte, verantwortlich fühlte.

Döllinger war der eigentliche Initiator und das theologische Haupt der Altkatholischen Bewegung; er war der Verfasser oder wenigstens hauptsächliche Verfasser aller altkatholischen Grundsatz-Erklärungen, der Nürnberger Erklärung vom 26. August 1870, der Münchener Erklärung von Pfingsten 1871, des altkatholischen Manifestes (Programms), das im September 1871 der mit auf seine Anregung in München zusammengetretene erste internationale Altkatholiken-Kongress verkündete; Döllinger stimmte persönlich auf dem zweiten internationalen Altkatholiken-Kongress im September 1872 in Köln allen Beschlüssen über den organisatorischen Aufbau der altkatholischen Kirchengemeinschaft zu und wirkte massgeblich bei deren Durchführung mit, vor allem durch prinzipielle Gutachten; vom Kongress wurde er in das «Komitee zur Förderung kirchlicher Unionsbestrebungen» ernannt, das seinerseits ihn zum Vorsitzenden wählte (alle Beschlüsse der ersten Altkatholiken-Kongresse sind abgedruckt in Prof. Dr. v. Schulte: «Der Altkatholizismus – Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland», Giessen 1887, Neudruck durch Scientia Aalen 1965; hier auch zahlreiche weitere Dokumente); als Vorsitzender dieses altkatholischen Unionskomitees berief und leitete er 1874 und 1875 die historischen Bonner Unionskonferenzen, wo er als der Hauptsprecher der Altkatholiken auftrat und in wesentlichen Punkten die bis heute gültige altkatholische Lehre darlegte

und formulierte; Döllingers genannte Grundsatz- und Lehrfeststellungen fanden, zum Teil wörtlich, Aufnahme in die von der Internationalen altkatholischen Bischofskonferenz 1889 proklamierte «Utrechter Erklärung», in die altkatholische Kirchenverfassung und bilden die Grundlage der 1931 auf den Bonner Unionskonferenzen zwischen der altkatholischen Kirche und der anglikanischen bzw. orthodoxen Kirche getroffenen Vereinbarungen (Dokumente abgedruckt bei Küry[1] «Die Altkatholische Kirche»); mehrmals hat sich Döllinger auch persönlich und öffentlich zur altkatholischen Kirchengemeinschaft bekannt, und bis zu seinem Tode wurde er im altkatholischen kirchlichen Amtsblatt, das er ständig erhielt, offiziell als altkatholischer Geistlicher geführt; auf eigenen Wunsch erhielt er schliesslich von einem altkatholischen Priester die letzte Ölung gespendet und wurde von einem altkatholischen Geistlichen kirchlich beerdigt, beide Male sein Freund, der altkatholische Theologieprofessor der Münchner Universität, Dr. J. Friedrich, der auch auf Grund seines schriftlichen Nachlasses seine dreibändige Biographie schrieb «Ignaz von Döllinger – Sein Leben» (München 1899–1901, *Neudruck* 1972 durch Scientia, D-708 Aalen); der feierliche Trauergottesdienst für Döllinger fand in der Münchner altkatholischen Kirche statt und wurde vom altkatholischen Ortsgeistlichen Gatzenmeier zelebriert, der auch die Gedächtnisrede hielt; in der öffentlichen Trauersitzung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hielt ebenfalls ein Altkatholik, der Geschichtsprofessor der Münchner Universität Dr. A. von Cornelius, die (auch im Druck erschienene) «Gedächtnisrede auf I. von Döllinger»; in Bonn hielt der altkatholische Bischof einen Gedächtnisgottesdienst für Döllinger[2].

Mit seiner Papstgeschichte «Der Papst und das Konzil von Janus» (1869, Neudruck Minerva Frankfurt 1968; Neudruck der Neubearbeitung 1892 von Friedrich Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt 1969) und der Konzilsgeschichte «Römische Briefe vom Konzil von Quirinus» (1870, Neudruck Minerva 1968) hatte Döllinger der altkatholischen Bewegung in umfassender Weise das theologische Material für die Ablehnung der neuen Papstdogmen und die Festhaltung der altkirchlichen Lehre gegeben.

Döllinger berief und leitete am 25. August 1870 in Nürnberg die 1. (alt-) katholische Theologenkonferenz, wo die von 32 Professoren unterzeichnete «Nürnberger Erklärung» gegen die Papstdogmen herausgegeben wurde. Nach seiner Exkommunikation im April 1871 berief Döllinger zu sich nach München eine Versammlung prominenter Katholiken ein, die in der wesentlich von ihm entworfenen «Münchener Erklärung von Pfingsten 1871» Grundsätze und Massnahmen für die nächsten Schritte der Altkatholiken festlegten, vor allem,

[1] Bischof Prof. Dr. Urs Küry, «Die Altkatholische Kirche – Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen», Ev. Verlagswerk Stuttgart 1966.

[2] Über die altkatholischen Trauerfeierlichkeiten und Gedenken für Döllinger s. Berichte «Altkatholisches Volksblatt» 1890, Nr. 4ff.

dass die Exkommunikationen als unwirksam anzusehen seien und alle kirchlichen Rechte weiter ausgeübt werden würden. Zur gemeinsamen Aktion auf breiter Basis wurde, von Döllinger mit angeregt, die Einberufung eines ersten internationalen Altkatholiken-Kongresses beschlossen, der mit grosser Beteiligung im September 1871 in München zusammentrat und das abermals hauptsächlich von Döllinger redigierte altkatholische Manifest (Programm) verkündete (Festhalten an der altkirchlichen Lehre, Verwerfung der Papstdogmen als Neuerungen, Reform im Geiste der Alten Kirche, kirchliche Wiedervereinigungsbemühungen, Aufgeschlossenheit gegenüber der modernen Wissenschaft und Kultur, Eintreten für bürgerliche Freiheit und humanitäre Kultur, Anspruch auf alle kirchlichen Rechte wie bisher als volle Mitglieder der bestehenden katholischen Kirche). Aus Opportunitätsgründen wandte sich Döllinger auf dem Münchner Kongress noch gegen die (ihm übereilt scheinende) Herstellung einer regelmässigen Seelsorge mit eigener altkatholischer bischöflicher Jurisdiktion: «Meiner Ansicht nach handelt es sich für jetzt nur um ein Provisorium», sagte er auf dem Kongress. Prinzipiell aber anerkannte er, genauso wie die anderen Altkatholiken, wie es von ihm selbst in der Münchner Erklärung von Pfingsten 1871 formuliert worden war: «Wir wissen, dass diese Bannungen ebenso ungültig und unverbindlich als ungerecht sind, dass weder die Gläubigen ihr gutes Recht auf die Gnadenmittel Christi, noch die Priester ihre Befugnis, dieselben zu spenden, dadurch verlieren können, und sind entschlossen, durch Censuren, welche zur Förderung falscher Lehren verhängt worden sind, unser Recht uns nicht verkümmern zu lassen.» Er hatte so auch am 1. Juli 1871 eine Eingabe an das Staatsministerium um Überlassung einer Münchner katholischen Kirche für den altkatholischen Gottesdienst mitunterzeichnet. Und einen Monat nach dem Kongress schrieb er an den Bonner (alt-)katholischen Theologieprofessor Dr. Reusch: «Die Differenz, die bezüglich der Gemeindebildung unter uns sich ergeben hatte, erscheint in den Augen des Publikums grösser und breiter, als sie in Wirklichkeit war – ich sehe dies aus den Tagblättern. Demgegenüber muss die wesentliche Übereinstimmung nachdrücklichst betont werden.»

Im Januar, Februar und März 1872 hielt Döllinger in Zusammenarbeit mit anderen altkatholischen Theologen in München seine berühmt gewordenen Vorträge «Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen», wo er den noch heute geltenden altkatholischen ekklesiologischen Standpunkt ausführlich darlegte. Im Juli 1872 konferiert er in München mit dem von Rom unabhängigen katholischen Erzbischof Loos von Utrecht, der auf altkatholische Einladung eine Firmungsreise durch bayrische altkatholische Gemeinden machte, so dass der «Deutsche Merkur» in seiner Ausgabe vom 13. Juli 1872 melden konnte: «Wir päpstlich ‚Exkommunizierten' haben kirchliche Gemeinschaft mit katholischen Bischöfen.» Von der Utrechter Kirche erhielten dann auch die Altkatholiken ihre apostolische Sukzession. Und wieder war es Döllinger gewesen, der auch hierzu die theologische Basis schuf, indem er auf dem Münchner Kongress dessen Beschluss begründete, «dass der Kirche von

Utrecht der Vorwurf des Jansenismus grundlos gemacht wird, und folglich zwischen ihr und uns kein dogmatischer Gegensatz besteht».

Im September 1872 fährt Döllinger, «der Altmeister der Altkatholiken», wie ihn die Orthodoxen sahen (Kirejew in «Protokoll der 4. Sitzung der St. Petersburger Abteilung des Vereins der Freunde Geistlicher Aufklärung vom 22. Oktober 1872», St. Petersburg 1873), zum zweiten internationalen Altkatholiken-Kongress nach Köln, an welchem an die 400 altkatholische Delegierte, darunter 22 katholische Professoren, ferner 4 russisch-orthodoxe Theologen, 29 anglikanische Theologen, unter ihnen drei Bischöfe, 22 protestantische Geistliche und der katholische Erzbischof von Utrecht mit einer holländischen Priesterdelegation teilnahmen. Döllinger stimmt uneingeschränkt allen Beschlüssen über Grundlagen, organisatorischen Aufbau und theologische Aufgaben der altkatholischen Kirchengemeinschaft zu und wird vom Kongress als erster in das aus zehn katholisch-theologischen Universitätsprofessoren bestehende altkatholische «Komitee zur Förderung kirchlicher Unionsbestrebungen» ernannt und auf dessen erster Sitzung unmittelbar im Anschluss an den Kongress zum Vorsitzenden gewählt. Als Grundlage der theologischen Arbeit und der kirchlichen Einheit beschliesst das Komitee gleichfalls auf seiner 1. Sitzung am 23. September 1872 in Köln, an der orthodoxe und anglikanische Theologen teilnahmen, die Lehre der Alten Ungeteilten Kirche anzuerkennen, wobei als Quellen die Heilige Schrift, die Beschlüsse der sieben Ökumenischen Konzile und die Lehren der Kirchenväter und als Kriterium der Ausspruch des hl. Vinzenz von Lerin zu gelten habe: «Das sollen wir festhalten, was überall, was immer und was von allen geglaubt worden ist; denn das ist wahrhaft und eigentlich katholisch» (vgl. Petersburger Protokoll a. a. O., sowie «Deutscher Merkur» München, 22. August 1874, S. 277). Diese altkatholischen Fundamentalprinzipien blieben auch für Döllinger persönlich zeit seines Lebens massgebend und sind es für alle Altkatholiken auch heute. Auf ihrer Grundlage entfaltete Döllinger in den folgenden Jahren als Vorsitzender des altkatholischen Unionskomitees, dem übrigens auch der altkatholische Bischof Professor Dr. Reinkens angehörte, eine umfassende altkatholische theologische Tätigkeit und leistete die immense Vorarbeit der von ihm selbst 1874 und 1875 in Bonn geleiteten ersten grossen internationalen theologischen Unionskonferenzen seit Jahrhunderten kirchlicher Trennung, die der russisch-orthodoxe Theologe Kirejew, Ehrenmitglied der Geistlichen Akademie in Moskau, sogar mit den Unionskonzilen von Lyon 1274 und Ferrara/Florenz 1438/1439 vergleicht (Brief Kirejews vom 21. Oktober 1881 in «Quelques Lettres du A. Kiréeff au Professeur Michaud sur L'Ancien-Catholicisme», Paris/Neuchâtel) und an denen über 100 prominente altkatholische, anglikanische und orthodoxe Theologen, darunter Erzbischöfe, Bischöfe und andere hohe kirchliche Würdenträger, wie auch einige protestantische Theologen, aus fast allen europäischen Ländern und aus Amerika teilnahmen. Als Ziele der altkatholischen Bonner Unionskonferenzen hatte Döllinger in den Einladungen

angegeben die Herbeiführung «eines erneuerten gemeinschaftlichen Bekenntnisses jener christlichen Hauptlehren, welche die Summe der von der ursprünglichen ungeteilten Kirche in ihren Symbolen fixierten Glaubenssätze bilden und welche auch jetzt noch zur Lehrnorm der grossen, in der Kontinuität der frühern Christenheit stehenden religiösen Genossenschaften gehören. Auf Grund dieses übereinstimmenden Bekenntnisses erstrebt ferner die Konferenz die Herstellung einer Interkommunion...» Auf diesem theologischen Arbeitsgebiet hat Döllinger Grosses für die altkatholische Kirche geleistet, sowohl was die Grundlegung und Ausbildung der altkatholischen Glaubenslehre anbetrifft, wie auch in Hinsicht auf die Unionsvereinbarungen der altkatholischen Kirche mit der anglikanischen und der orthodoxen Kirche, die von offiziellen gemeinsamen Kommissionen 1931 in Bonn getroffen wurden und deren Grundlagen Döllingers Unionskonferenzen waren, der dort auch besonders geehrt wurde.

Unterdessen wurde von einem anderen, vom Kölner Kongress gewählten altkatholischen Komitee unter Vorsitz des berühmten katholischen Kirchenrechtslehrers Professor Dr. J. Fr. von Schulte, den Döllinger noch 1887 im Zusammenhang mit seinem soeben erschienenen Standardwerk «Der Altkatholizismus» (s. o.), auf das er lobend hinweist, einen der vier bedeutendsten Theologen Europas nennt und der alle Altkatholiken-Kongresse bis 1890 präsidierte («Ignaz von Döllinger – Erinnerungen» von Luise von Kobell, München 1891), der organisatorische Aufbau des altkatholischen Kirchenwesens innerhalb der anerkannten katholischen Kirche grundsätzlich abgeschlossen. Mit der kanonischen Sanktion des katholischen Erzbischofs von Utrecht und Metropoliten der niederländischen Kirchenprovinz war am 4. Juni 1873 der katholische Theologieprofessor der Universität Breslau, Dr. theol. et phil. Joseph Hubert Reinkens, von einer gesamtdeutschen altkatholischen Delegiertenversammlung in Köln zum Bischof der «Altkatholiken des deutschen Reiches» gewählt und am 11. August 1873 in Rotterdam (da kurz zuvor der Erzbischof von Utrecht, der ursprünglich weihen wollte, gestorben war) von dem katholischen Bischof von Deventer, Hermann Heykamp, feierlich nach dem Pontificale Romanum zum Bischof konsekriert worden; im grössten Teil des deutschen Reichsgebietes erhielt Reinkens die staatskirchenrechtliche Anerkennung als «katholischer Bischof» für die Altkatholiken innerhalb der historisch bestehenden katholischen Kirche (gleichberechtigt neben den römischen Bischöfen) vgl. Schulte: «Die Berechtigung des Vorgehens der Altkatholiken vom Standpunkte des Kirchenrechts», Bonn 1873, sowie Schultes Standardwerk «Der Altkatholizismus ...», das alle diesbezüglichen Dokumente im Wortlaut bringt). Am 27. Mai 1874 fand auf der «ersten Synode der Altkatholiken des deutschen Reiches» in Bonn durch die Ratifizierung der kirchlichen Verfassung («Synodal- und Gemeinde-Ordnung») die Konstituierung des «altkatholischen kirchlichen Gemeinwesens», der «altkatholischen Gemeinschaft» in der deutschen katholischen Kirche, statt; man vermied es ausdrücklich, von einer «altkatholischen Kirche» zu sprechen (und

kein amtliches altkatholisches Dokument der ersten Jahrzehnte enthält diese Bezeichnung), «da die Altkatholiken keine besondere Kirche bilden, sondern zur katholischen gehören», wie es in einem kirchenamtlichen Erlass heisst (vgl. «Sammlung kirchlicher und staatlicher Vorschriften für die altkatholischen Kirchengemeinschaften», herausgegeben von der altkatholischen Synodal-Repräsentanz, Bonn 1887 und 1898). An der ersten altkatholischen Synode in Bonn nahmen 30 katholische Geistliche und 59 Laien teil, darunter 13 katholisch-theologische Universitätsprofessoren, 16 Juristen und 17 meist höhere Staatsbeamte, die rund 100 altkatholische Gemeinden mit etwa 50000 Mitgliedern vertraten. Die Synode leitete ferner eine katholische Reform nach den altkirchlichen Normen in die Wege, welche die Liturgie und Disziplin der Kirche betraf (Beschlüsse über Grundsätze, Volkssprache im Gottesdienst, Rituale, Ohrenbeichte, Fasten, Ehe und Katechismus) (vgl. Wolfgang Krahl: «ÖKUMENISCHER KATHOLIZISMUS – Alt-Katholische Orientierungspunkte und Texte aus zwei Jahrtausenden», Bonn 1970; hier besonders das Kapital über die «Erste alt-katholische Synode Bonn 1874», S. 146ff.).

Obwohl Döllinger in erster Linie mit dem theologischen Ausbau der altkatholischen Position befasst war (es war dies ja sein eigentliches Arbeitsgebiet als akademischer Lehrer), wirkte er doch auch positiv und wegweisend beim organisatorischen Aufbau des altkatholischen Kirchenwesens mit, wobei er es auch an der Kritik nicht fehlen liess. Vor allem brieflich nahm er zu allen grundsätzlichen aber auch praktischen Fragen der altkatholischen Kirchenorganisation Stellung (Bischofswahl, Verfassungsentwurf, Katechismus, Priesternachwuchs usw.) und bekundete im wesentlichen auch hier seine Übereinstimmung (siehe Rud. Keussen: «Döllinger und die altkatholische Kirche», in IKZ 3. Heft 1936, der die Quellen gibt). Mit dem altkatholischen Bischof blieb Döllinger zeit seines Lebens «im innigsten Verkehr und nahm an den ihm zu Ehren in München stattfindenden Feierlichkeiten teil» (Schulte: «Ignaz von Döllinger», Sondernummer Amtliches Altkatholisches Kirchenblatt, 31. Januar 1890, offizieller altkatholischer Nekrolog). Der ersten altkatholischen Synode liess er seine Zustimmung überbringen und erhielt von den Synodalen als ihr «Führer und Meister» ein Grusstelegramm («Deutscher Merkur», 5. Juni 1874). Jahrelang arbeitete er noch als Greis im Münchner altkatholischen Zentralkomitee mit (vgl. Friedrich, Döllinger-Biographie III, S. 616, 619; im betreffenden Abschnitt weiteres einschlägiges Material).

Im Oktober 1874, wenige Monate nachdem der organisatorische Aufbau der «altkatholischen Gemeinschaft» grundsätzlich durchgeführt war, schrieb Döllinger einem römisch-katholischen Geistlichen, Pfarrer Widmann, der Döllinger nach seiner kirchlichen Stellung und um Rat gefragt hatte: «Was mich betrifft, so rechne ich mich aus Überzeugung zur altkatholischen Gemeinschaft, ich glaube, dass sie eine höhere ihr gegebene Sendung zu erfüllen hat» (Zeugnis für die altkirchliche Wahrheit, Reform auf der Grundlage der alten ungeteilten Kirche, Arbeit für die Wiedervereinigung aller Kirchen);

Döllinger empfiehlt dem römischen Geistlichen, sich «von der falschen Lehre und Obedienz loszusagen» (wie er es getan hatte), was dann auch Widmann befolgte und altkatholischer Pfarrer wurde.

Im September 1874 und August 1875 fanden in Bonn die historischen Unionskonferenzen statt, die von Döllinger im Namen des vom Kölner Altkatholiken-Kongress eingesetzten altkatholischen Unionskomitees einberufen und von ihm als Hauptsprecher der Altkatholiken geleitet wurden. In der Teilnehmerliste hatte sich Döllinger in der Rubrik «Altkatholiken:» unmittelbar nach dem altkatholischen Bischof Dr. Reinkens (bei dem er auch wohnte) als erster eingezeichnet (sowohl 1874 als auch 1875); im Konferenzverlauf bezeichnete er sich mehrmals als «altkatholischen Theologen», und in seinen Äusserungen gebraucht er öfters die Wendung «wir Altkatholiken»[3] (siehe Berichte über die zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger herausgegeben von Dr. Fr. Heinrich Reusch, altkatholischer Generalvikar und damaliger Rektor der Universität Bonn, Bonn 1874 und 1875). In grosser Ausführlichkeit und äusserster Klarheit bekundet Döllinger seinen altkatholischen Kirchenbegriff, wie er noch heute von den Altkatholiken vertreten wird, der sich jedoch grundlegend vom römischen unterschied. Bereits bei seinen Vorträgen über die «Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» 1872 in München hatte Döllinger seiner Überzeugung Ausdruck gegeben, dass «die grosse katholische Kirche», «die *eine* katholische Kirche jetzt in Bruchstücken bestehe»; «dass die Katholizität jetzt nicht schlechthin von einer einzigen Kirche, mit Ausschluss der andern, in Anspruch genommen werden darf»; er verlangt von allen um die Wiedervereinigung bemühten Christen, «anzuerkennen, dass der kirchliche Körper, welchem sie angehören, nicht die Kirche schlechthin, nicht die eine und einzige, in sich völlig abgeschlossene Kirche ist, sondern nur eine Teilkirche, welche von sich allein keineswegs rühmen kann, dass sie jene eine, heilige, katholische und apostolische Kirche sei, die das alte Symbolum bekennt». Keineswegs ist für Döllinger die römisch-katholische Kirche «die grosse, eine katholische Kirche», sondern, wie er es auf den Bonner Unionskonferenzen ausdrückt, nichts anderes als «die Vatikanische Kirche», «die päpstliche Gemeinschaft», «die römische Kirche» oder «die römische Gemeinschaft», der er jedenfalls nicht mehr angehöre, wie er mehrmals bezeugt: «Der Riss (griechisch Schisma), welchen das Vatikanum in der ganzen Kirche hervorgebracht, ist ein solcher, wie er in der ganzen Kirchengeschichte nicht vorgekommen ist.» «Die orientalischen Kirchen stehen also seit 1870 der römischen Kirche gegenüber geradeso, wie die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und wie wir Altkatholiken», sagt Döllinger. Dieser Kirchenbegriff Döllingers führte ihn (und mit ihm die Altkatholiken) auch zur Anerkennung der katholischen Kon-

[3] Auch nahm Döllinger am altkatholischen Gottesdienst teil, so am Sonntag, den 15. August 1875 an der vom altkatholischen Bischof Reinkens, auch in Anwesenheit vieler orthodoxer und anglikanischer Konferenzmitglieder, zelebrierten hl. Messe («Deutscher Merkur», 21. August 1875).

tinuität der anglikanischen Kirche mit gültiger apostolischer Sukzession und der orthodoxen Kirche als «wahrer Kirche». In seinem Einladungsschreiben zur 2. Bonner Unionskonferenz an das Ökumenische Patriarchat vom 18. März 1875 präzisiert er nochmals die kirchliche Stellung der Altkatholiken, als deren Sprecher er schreibt: Die altkatholischen Theologen «gehören zu einem Teil der katholischen Kirche», welcher die vatikanischen Papstdogmen nicht anerkennt, «und sie sind überzeugt, dass die orthodoxe Kirche des Patriarchats von Konstantinopel eine wahre Kirche ist, welche das apostolische Erbe erhalten hat und welche einen Teil der grossen alten, apostolischen Gemeinde bildet». «Wir sind der Meinung, dass es nicht schwer fallen wird, Erklärungen zu finden, welche die beiden Teile (nämlich den altkatholischen und orthodoxen) befriedigen und zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit führen werden.»

Die ekklesiologische Position Döllingers, wonach die «altkatholische Gemeinschaft», zu der er sich zählte, genauso wie die «römische Gemeinschaft» oder etwa die orthodoxe Kirche einen legitimen «Teil der katholischen Kirche», eine «Teilkirche» der «grossen katholischen Kirche», der «einen katholischen Kirche», «die das alte Symbolum bekennt», darstelle, fand ihren Niederschlag in allen altkatholischen kirchenamtlichen und grundsätzlichen Dokumenten, z. B. in § 2 der altkatholischen Kirchenverfassung, wo es heisst: «Es wird ausdrücklich erklärt, dass wir in der katholischen Kirche stehen.» Für Deutschland bedeutete diese altkatholische Stellung insbesondere, dass die Altkatholiken trotz der ihnen durch die römischen Glaubensneuerungen aufgenötigten eigenen kirchlichen Organisation mit einer eigenen bischöflichen Jurisdiktion für sich beanspruchten, weil sie an dem «alten katholischen Glauben» festhielten, als «vollberechtigte Glieder» «der staatsrechtlich und historisch begründeten, als solcher von den Staaten anerkannten katholischen Kirche» angesehen zu werden. Dementsprechend wurden auch die Altkatholiken genauso wie die Römisch-Katholiken staatskirchenrechtlich von den deutschen Staaten (Regierungserlasse in Württemberg vom 20. April 1871, in Bayern vom 27. August 1871[4] in Hessen vom 23. Dezember 1873; Altkatholiken-Gesetze in Baden vom 15. Juni 1874, in Preussen vom 4. Juli 1875) vollberechtigt «als Mitglieder der katholischen Kirche betrachtet und behandelt», wie es noch in dem Erlass des bayrischen Staatsministeriums vom 15. März 1890 heisst (vgl. H. Hütwohl: «Das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland – Eine staatskirchenrechtliche Untersuchung», Bonn 1964). Darüber hinaus wurde in Preussen, Baden und Hessen die Errichtung einer eigenen altkatholischen bischöflichen Jurisdiktion mit eigenem «katholischem Bischof», eigenen «katholischen Pfarreien» und einer eigenen Verfassung gleichberechtigt neben den römischen Jurisdiktionen innerhalb der bestehenden einen katholischen Kirche staatskirchenrechtlich anerkannt.

---

[4] Voller Wortlaut des Erlasses des bayrischen Staatsministeriums des Innern vom 27. August 1871 in «Rheinischer Merkur», 3. September 1871, S. 354 ff.

Bayern aber lehnte die Anerkennung einer eigenen altkatholischen Jurisdiktion ab (Regierungsbescheid vom 9. April 1874 bei Schulte «Der Altkatholizismus», S. 417–420), so dass staatskirchenrechtlich die bayrischen Altkatholiken nur als «Gesinnungsgemeinschaft» neben den «Römisch-Gesinnten» in der katholischen Kirche galten und so formell weiterhin unter der Jurisdiktion der römischen Bischöfe standen, nicht aber unter der des altkatholischen Bischofs in Bonn, offiziell keine Kirchengemeinden konstituieren durften und auch die altkatholische Kirchenverfassung in Bayern keine Gültigkeit besass. Die Altkatholiken Bayerns konnten sich so nur inoffiziell zu losen Gemeinschaften zusammenschliessen, deren Interessen der sog. «bayerische altkatholische Landesverein» vertrat. Erst nach Döllingers Tod im Jahre 1890 konnten sich die bayrischen Altkatholiken, nachdem sie durch ministeriellen Erlass vom 15. März 1890 (wegen der angeblichen Leugnung der unbefleckten Empfängnis Mariä!) aus der katholischen Kirche für ausgeschlossen erklärt worden waren, der Jurisdiktion des altkatholischen Bischofs in Bonn unterstellen und sich «zu eigenen Kirchengemeinden auf Grund der altkatholischen Synodal- und Gemeindeordnung» vereinigen (vgl. «Die bayerischen Altkatholiken und das K. Staatsministerium des Innern — Aktenstücke zur Geschichte der altkatholischen Kirchenbildung in Bayern vom April 1890 bis zum Oktober 1891», München 1891, sowie Schulte: «Das Vorgehen des bayerischen Ministeriums gegen die Altkatholiken», Giessen 1890).

Diese staatskirchenrechtliche Lage der bayrischen Altkatholiken war auch für Döllinger massgebend; er blieb, wie mit ihm alle Altkatholiken, zeitlebens ein Mitglied der bestehenden katholischen Kirche; er unterstand weiterhin formell, wie alle Altkatholiken Bayerns, der Jurisdiktion der römischen Hierarchie; er konnte, ebensowenig wie die anderen bayrischen Altkatholiken, irgendeiner «altkatholischen Kirche» nicht «beitreten», weil eine solche nicht existierte, und konnte, wie diese, sich nicht einmal offiziell, wie es in anderen deutschen Staaten möglich war, einer innerhalb der katholischen Kirche konstituierten «altkatholischen Gemeinschaft» anschliessen, weil eine solche staatskirchenrechtlich in Bayern auch nicht existierte. Was für Döllinger, wie für alle Altkatholiken Bayerns, bei dieser Lage übrigblieb und was er bis zu seinem Tode auch tat, war das ideelle Bekenntnis zur altkatholischen Gemeinschaft: «Was mich betrifft, so rechne ich mich aus Überzeugung zur altkatholischen Gemeinschaft» (Brief vom 18. Oktober 1874). Und es war, als wollte er seine eigene kirchliche Stellung charakterisieren, als er in einem 1886 veröffentlichten Brief an eine Dame schrieb: «Wenn Sie sich im Gewissen, Sehnsucht und Wollen der altkatholischen Gemeinschaft anschliessen, so sind Sie jetzt schon ein Mitglied derselben und stehen dadurch zugleich auch in Glaubensgemeinschaft mit der ältesten aller christlichen Kirchen, der orientalischen nämlich» («Bayerisches Vaterland», 1886). Allen Bekehrungsversuchen Roms widerstand Döllinger konstant. Auf eine Aufforderung des Münchner Erzbischofs vom 30. Juli 1886, «er möge sich versöhnen mit der heiligen rö-

misch-katholischen Kirche... und wieder eintreten in die Gemeinschaft mit ihr» und seine «Heimkehr in die Kirche» «wäre ein Jubel», antwortet Döllinger mit einem umfassenden erneuten altkatholischen Bekenntnis vom 1. März 1887, wobei er sich ausdrücklich auch noch verantwortlich für die ganze altkatholische Gemeinschaft erklärt, «bedenken Sie, dass es sich dabei nicht nur um mich, sondern, und viel mehr noch, um Tausende von Personen handelt», um «jene zahlreichen Personen, welche in der fraglichen Angelegenheit ihr Vertrauen auf mein Wissen und meine Wahrheitsliebe gesetzt haben» (siehe Ignaz von Döllinger, «Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete 1869 bis 1887», herausgegeben von F. H. Reusch, München 1890, Neudruck durch Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1968). Und auf den letzten offiziellen Bekehrungsversuch, den im Auftrag des Papstes der Apostolische Nuntius mit einem Schreiben an Döllinger vom 14. Oktober 1887 unternimmt, findet Döllinger, nunmehr im 90. Lebensjahr stehend, keine bessere Antwort, als anderthalb Jahre vor seinem Tode erstmals in Buchform seine berühmten Vorträge von 1872 «Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» (Neudruck durch Minerva Frankfurt 1972) herauszugeben und dazu ein vom 8. Juni 1888 datiertes Vorwort zu schreiben, in dem er auf die Bonner Unionskonferenzen von 1874 und 1875 und deren gedruckte Berichte «als ein Mittel der Orientierung und als Grundlage» hinweist und sich damit nochmals öffentlich, umfassend und grundsätzlich als Altkatholik bekennt.

Als Altkatholik aber galt Döllinger bis zu seinem Tode auch in der Öffentlichkeit, nicht nur amtlich-staatskirchenrechtlich im bayrischen Staat (siehe die betreffenden Regierungserlasse, nach denen die «Altkatholiken» diejenigen Mitglieder der katholischen Kirche waren, welche die vatikanischen Papstdogmen ablehnten), sondern vor allem auch in der nicht-römisch-katholischen christlichen Welt, wo Orthodoxe, Anglikaner und Protestanten in ihm den überzeugungstreuen theologischen Führer des Altkatholizismus sahen, wenn es auch die Römisch-Katholiken nicht wahrhaben wollten. Dies wird durch ein Ereignis aus dem Jahre 1887, kaum mehr als zwei Jahre vor seinem Tode, beleuchtet.

Im Oktober 1887 unternahm im Auftrage des Erzbischofs von Canterbury und Ehrenprimas der anglikanischen Kirchengemeinschaft eine offizielle anglikanische Bischofsdelegation eine Reise zu den Zentren und Hauptführern der altkatholischen Kirche in Deutschland, der Schweiz und Österreich, um sich persönlich aus erster Hand über die Glaubensgrundlagen und Lehren, das kirchliche Leben und die allgemeinen Verhältnisse der Altkatholiken auf dem Kontinent zu informieren und darüber dem Erzbischof von Canterbury Bericht zu erstatten, was als Grundlage für entsprechende Beschlüsse über das Verhältnis zwischen Anglikanern und Altkatholiken durch die im Juli 1888 zusammentretende internationale anglikanische Lambeth-Bischofskonferenz dienen sollte. Die anglikanische Delegation führte ein auf Pergament in lateinischer Sprache abgefasstes Auftragsschreiben mit, in dem es eingangs

heisst: «Eduard, von Gottes Gnaden Erzbischof von Canterbury, Primas von ganz England und Metropolit, entbietet den geliebten Brüdern in Gott, allen altkatholischen Bischöfen, Priestern, Diakonen und Gläubigen in Deutschland und der Schweiz, zu denen dieses vorliegende Schreiben gelangen wird, Gruss im Herrn und Segen von Gott unserem Vater und seinem Sohne Jesus Christus!» Der Erzbischof weist dann auf den Auftrag der Delegation hin und schliesst: «So nämlich, hoffen wir von Herzen, wird der Weg bereitet zur Einheit in Liebe und Wahrheit» (voller lateinischer Wortlaut in «Deutscher Merkur», 29. Oktober 1887, S. 349 f.). Die Reise der anglikanischen Delegation wurde von der Öffentlichkeit stark beachtet (Berichte in «The Times», «The Church Times», «The Guardian» u. a., englische Schriftenreihe über den Altkatholizismus, öffentliche Vorträge darüber in England) und auf Grund ihrer Ergebnisse fasste dann die Lambeth-Konferenz 1888 einstimmig ihre Resolutionen über die Förderung «freundlicher Beziehungen zu der altkatholischen Gemeinschaft in Deutschland und zu der ‚christkatholischen Kirche' in der Schweiz» sowie den übrigen Altkatholiken (abgedruckt Altkatholisches Volksblatt, 14. September 1888, S. 152). Der anglikanischen Delegation gehörten an Lordbischof Dr. Maclagan von Lichfield, Lordbischof Dr. J. Wordsworth von Salisbury und drei Geistliche. Die Delegation fuhr zum altkatholischen Bischof nach Bonn, zum christkatholischen Bischof nach Olten, zum altkatholischen Theologieprofessor Döllinger nach München und zur altkatholischen Kirchenleitung nach Wien. In München empfing Döllinger, der offiziell also als eine der massgeblichsten altkatholischen Persönlichkeiten angesehen wurde, die Delegation am 21. Oktober 1887 zweimal und «besprach sich mit ihnen in dem freundlichsten Entgegenkommen über den Altkatholizismus und die kirchliche Lage» (Altkatholisches Volksblatt, 4. November 1887, S. 179). Auch in seinem Bericht über die «Konferenzen» «mit den leitenden Geistlichen und Laien der Altkatholischen Kirche», «die zwar jetzt für die römische Kirche verloren, aber für die Sache der Wahrheit gewonnen und noch immer Glieder der katholischen und apostolischen Kirche sind», hebt der Bischof von Lichfield «vornehmlich aber» die «mit dem ehrwürdigen Herrn v. Döllinger» geführte Besprechung hervor («Church Times»; deutsch in «Deutscher Merkur», 17. März 1888, S. 82 ff.).

Döllingers Bedeutung als Altkatholik zeigte sich nochmals in aller Öffentlichkeit anlässlich seines 90. Geburtstages am 28. Februar 1889, an dem er zahlreiche Gratulationen, besonders auch aus altkatholischen Kreisen, empfing. «Die erste Deputation, welche der hochverehrte Jubilar empfing, war die des bayerischen altkatholischen Landesvereins.» «Dieselbe übergab eine künstlerisch ausgestattete Adresse.» «Der Deputation des bayerischen altkatholischen Landesvereins dankte Herr v. Döllinger in der herzlichsten Weise für die ihm bekundeten Gefühle der Verehrung und Dankbarkeit» («Altkatholisches Volksblatt», 8. 3. 1889, S. 37 und 15. 3. 1889, S. 44). In der Adresse wird Döllingers Bedeutung und Leistung für den Altkatholizismus gewürdigt: «Verdankt doch die katholische Reformbewe-

gung unserer Tage Entstehung und Fortgang zunächst und zumeist Ihren Warnungen und Lehren.» «Durch Wort und Schrift haben Sie bis zum heutigen Tage mit ungeminderter geistiger Kraft in den beiden Richtungen fortgewirkt, welche auch wir als die grossen Aufgaben unserer katholischen Reformbewegung erkennen, nämlich Festhaltung der alten kirchlichen Lehre und Verfassung, und Wiedervereinigung der gespaltenen Christenheit auf dieser Grundlage» (voller Wortlaut in «Deutscher Merkur», 2.3.1889, S.65).

Wolfgang Krahl, Krefeld

Apostolische Sukzession und Eucharistie

bei Clemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Antiochien

Vorbemerkungen:

1. Die im folgenden gebotenen Ausführungen sind erstmals zur Erfüllung eines praktischen Erfordernisses formuliert worden. Die nach dem II. Vatikanischen Konzil in der Schweiz eingesetzten Gesprächskommissionen, d.h. die evangelisch/römisch-katholische und die christkatholisch/römisch-katholische Gesprächskommission, von denen jede ihren spezifischen Auftrag hat und die darum auch getrennt voneinander arbeiten, erfüllen auch Aufgaben, die an die drei beteiligten Kirchen gemeinsam herantreten. Eine dieser Aufgaben ist die Klärung der theologischen Voraussetzungen für eine der heutigen ökumenischen Situation entsprechende «Interkommunionspraxis»[1] und die Ausarbeitung allseitig verantwortbarer konkreter Ausführungsvorschläge. Im Rahmen dieser Aufgabe wurde eine gemeinsame vorbereitende Subkommission eingesetzt, welcher der Verfasser angehört. Es versteht sich von selbst, dass sich diese Subkommission auch mit der Frage des Amtes und der apostolischen Sukzession beschäftigen musste. An der 2. Sitzung skizzierte der Verfasser eine Konzeption von apostolischer Sukzession, die nach seiner Meinung von allen beteiligten Kirchen grundsätzlich als für die Kirche konstitutiv anerkannt werden könnte oder sogar müsste. Er erhielt darum den Auftrag, seine Sicht der Sache schriftlich darzulegen. Er kam diesem Auftrag nach, und im folgenden wird diese Darlegung in einer gewissen Umarbeitung wiedergegeben.

2. Der genannte Auftrag könnte eine systematische Erörterung erwarten lassen. Statt dessen bewegen sich die Überlegungen weithin im Rahmen einer Interpretation einschlägiger Stellen im 1. Clemensbrief, bei Irenäus und bei Ignatius von Antiochien. Das ist zunächst darin begründet, dass mich die Lektüre dieser Texte zu der Konzeption führte, die ich vertreten möchte. Dann aber verstärkt

---

[1] Der Ausdruck «Interkommunion» ist insofern problematisch, als er die Gespaltenheit der Christen und die Existenz getrennter Kirchen als rechtmässigen Tatbestand zu anerkennen scheint. Der Verfasser pflegt darum selber diesen Ausdruck zu vermeiden. Wenn er hier doch gebraucht wird, so geschieht es nur in Übernahme eines bestehenden Sprachgebrauchs. Der Ausdruck soll also keine These enthalten, sondern nur der Bezeichnung eines Problems dienen.

es auch das Gewicht meiner Darlegungen, wenn sich zeigen lässt, dass sie in der Erfahrung und der Geschichte der Kirche bereits ihren Ort und ihre Bedeutung haben, und wenn sie also nicht bloss als meine persönliche «Erfindung» erscheinen müssen.

3. Man mag es als fragwürdig empfinden, dass ich von den erwähnten apostolischen Vätern ausgehe und erst nachträglich die Anknüpfung an das Neue Testament suche, und auch dies nur andeutungsweise. Es ist nicht zu bestreiten, dass bei diesem Verfahren die Gefahr besteht, dass Anschauungen, die anderwärts gefunden wurden, nachträglich ins Neue Testament hineingetragen werden, obwohl sie sich ohne solche Voraussetzungen dort nicht feststellen liessen. So könnte man sich beispielsweise auch fragen, ob dieses oder jenes sozialethische Postulat, für das man sich heute auf das Neue Testament beruft, dort wirklich gefunden werden könnte, wenn man nicht aus der heutigen Situation darauf gekommen wäre und es nun im Neuen Testament wiederfinden möchte. Was die Frage der apostolischen Sukzession betrifft, wird man ja zugeben müssen, dass dieser Ausdruck im Neuen Testament nicht vorkommt. Andererseits muss man sich doch auch fragen, ob es einen Sinn habe oder überhaupt möglich sei, das Neue Testament auf etwas hin zu durchforschen, ohne sich darüber Rechenschaft gegeben zu haben, wonach man eigentlich sucht, d.h. ohne die Begriffe definiert zu haben, welche die Frage zu einer präzisen Frage machen. Häufig wird man in unbestimmten Begriffen anfangen, und wenn es gut geht, wird die Untersuchung des biblischen Textes die nötige Klärung bringen. Es gibt aber keine Garantie dafür, dass die Sache so verläuft. Oft führt die Unbestimmtheit der Fragestellung auch zu einer Unbestimmtheit des Ergebnisses. Alle diese Schwierigkeiten treten auch dann auf, wenn eine Untersuchung von den biblischen Ausdrücken selbst ausgeht; denn ohne eine gewisse Auffassung von der möglichen Bedeutung eines Ausdrucks kann man keine Untersuchung anfangen. Je unbewusster diese Auffassung, desto grösser die Wahrscheinlichkeit, dass sie zu Unrecht in den biblischen Text hineingetragen wird und zu einem unklaren Ergebnis führt. Ich ziehe es darum vor, den die Fragestellung dominierenden Begriff möglichst genau zu definieren und es dann zu einer Konfrontation kommen zu lassen, aus der sich ergeben muss, ob sich im Neuen Testament etwas bezeugt findet, wofür dieser Begriff angewendet werden kann, und, wenn ja, inwiefern dies der Fall sei. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen meiner

Konzeption von apostolischer Sukzession einerseits und dem neutestamentlichen Zeugnis andererseits haben meine Darlegungen also den Charakter der Frage: Liegt, was als Verständnis der apostolischen Sukzession vorgelegt wird, in der Linie des neutestamentlichen Zeugnisses, oder ist dies nicht der Fall? Dass ich selber einiges über dieses Verhältnis anzudeuten suche, ändert an diesem Fragecharakter nichts, unterstreicht nur, dass die Beantwortung dieser Frage entscheidend ist.

4. In den nachstehenden Ausführungen liegt also das Hauptinteresse weniger bei der historischen Untersuchung als bei der Konzeption als solcher. Unter diesem Gesichtspunkt vor allem wurde auch die Wiedergabe meines Textes an dieser Stelle von Herrn Bischof Dr. Urs Küry, dem Redaktor dieser Zeitschrift, gewünscht. Es wurde indessen bereits angedeutet, dass die Bedeutung der vorgetragenen Konzeption stark gemindert würde, wenn sie sich nicht auch in der Geschichte der Kirche nachweisen liesse. Es war darum meine Absicht, die historische Seite der Untersuchung durch Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur zu untermauern. Leider reichte meine Zeit bis zum Termin der versprochenen Ablieferung dazu nicht aus. Ich muss darum den Leser um Verzeihung für diesen Mangel bitten.

I

Bedenkt man, wie die Bemühungen des Ökumenischen Rates der Kirchen um die Einheit der Kirche immer gerade bei der Frage nach dem Amt und in der Frage nach dem Amt bei der Frage nach Bedeutung und Art der apostolischen Sukzession auf grösste Schwierigkeiten[2] stossen, so ist man zunächst erstaunt, dass sich bei den Kirchen, welche die für die Kirche konstitutive Bedeutung der apostolischen Sukzession betonen, keine offiziellen dogmatischen Entscheidungen zu diesem Thema finden. So ist im Index alphabeticus des «Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum» von Denzinger-Schönmetzer[3]

---

[2] Vgl. beispielsweise: Die Einheit der Kirche, Material der ökumenischen Bewegung, hg. von Lukas Vischer, Theologische Bücherei Bd. 30, Kaiser Verlag, München, 1. Aufl. 1965: S. 37 (Nr. 36) und S. 39f, besonders Nr. 44 (Lausanne); S. 64ff, besonders Nr. 98f (Edinburgh); S. 84f (Amsterdam); S. 103ff, besonders Nr. 37f (Lund); S. 156f (Evanston); S. 165f (Neu-Delhi).

[3] Herder-Verlag, Freiburg i. Br., neueste, d. h. 34. Auflage von 1967. – In früheren Auflagen, z. B. in derjenigen von 1932, fehlt im Index alphabeticus auch unter dem Stichwort «episcopus» ein Hinweis auf die successio apostolica.

das Stichwort «successio apostolica» als solches nicht zu finden. Nur unter «episcopus» wird die successio apostolica erwähnt mit dem Hinweis auf den Index systematicus, der unter G 2b die Nummern 101, 1318, 1768, 3061, 3307, 3804 und CdI Can. 329 § 1 sowie die Nummern 732, 1476 und 3328 nennt. Durchgeht man diese Stellen, so wird man bald feststellen, dass kaum je die apostolische Sukzession als solche das Thema ist; in er Regel liegt das Ziel der Aussage in einem andern Punkt, und die apostolische Sukzession tritt bloss als Begründungsmoment auf. Am ehesten ist die apostolische Sukzession als solche Thema in Nr. 101, einer Zusammenstellung von Zitaten aus dem 1. Clemensbrief, wobei die Zusammenstellung freilich so gemacht ist, dass sie eine eher fragwürdige Interpretation suggeriert[4]. Nur im letzten Abschnitt, dem Zitat aus Kap. 42, ist ausdrücklich von der apostolischen Sukzession selbst die Rede. In Nr. 1318 dient der Hinweis auf die apostolische Sukzession, die nur mit dem Ausdruck «quorum (sc. der Apostel) vicem tenent episcopi» angesprochen wird, nur der Begründung für den Gedanken, dass die Firmung allein von den Bischöfen gespendet werden dürfe. Nr. 1768 (Tridentinum) wird mit dem Ausdruck «episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt» begründet, dass die Bischöfe in erster Linie zum hierarchischen Ordo gehören und den Presbytern übergeordnet sind. In Nrn. 3061 (Vatikanum I) und 3307 (Leo XIII.) dient der Hinweis auf die apostolische Sukzession dem Gedanken, dass die potestas, die dem Papst zuerkannt wird, die potestas der Bischöfe, die in «Apostolorum locum successerunt», Hirten ihrer einzelnen Herden zu sein, nicht aufhebe. Nicht viel anders ist es in Nr. 3804, während § 1 von Can. 329 CdI die Definition enthält, dass die Bischöfe die Nachfolger der Apostel seien und kraft göttlicher Einsetzung den Einzelkirchen vorstehen, die sie unter der Autorität des Papstes mit ihrer potestas ordinaria regieren. Nrn. 732 und 1476 verurteilen Sätze, die behaupten, dass die Binde- und Lösegewalt nur Petrus selbst und nicht auch seinen Nachfolgern zugesprochen sei. Bedeutsamer wäre Nr. 3328 aus der Enzyklika Spiritus Sanctus Leos XIII., wo von der Ausgiessung des Heiligen Geistes auf die Apostel und in die Kirche die Rede ist,

---

[4] Die alttestamentlichen Aussagen aus Kap. 40, die im Brieftext nur wegen der darin bezeugten Ordnungsstruktur als Analogie-Argument für die Ordnungsstruktur der Kirche eingeführt werden, sind in Nr. 101 so mit den folgenden Zitaten verbunden, dass man meinen könnte, das Zitat aus Kap. 40 rede bereits von den kirchlichen Ämtern.

damit die Kirche der Welt die Wahrheit bewahre. Die entscheidenden Sätze beziehen sich aber auf die Kirche selbst, und fast nur beiläufig werden auch noch die Bischöfe miteinbezogen, von denen gesagt wird, dass sie ihr Amt vom Heiligen Geist haben. Von der apostolischen Sukzession ist aber nicht ausdrücklich die Rede.

Nun darf gewiss der «Denzinger» in seiner Bedeutung nicht überschätzt werden. Er bietet in der Tat nur eine Sammlung von Sätzen und nicht eine Darstellung der lebendigen Fülle und Tiefe des Glaubens der römisch-katholischen Kirche. Das ist hinsichtlich der Frage nach der apostolischen Sukzession geradezu augenfällig. In den Texten des II. Vatikanischen Konzils sind denn auch einige Partien zu finden, in denen die apostolische Sukzession nachdrücklich und beziehungsreich zur Sprache kommt, so vor allem in «Lumen Gentium» Art. 20, wo sie nach Apg. 20, 28 und 1. Clem. 44, 2 in die Sendung der Apostel und der Kirche eingeordnet und als Weitergabe eines Auftrags verstanden wird, in dessen Erfüllung die Bischöfe kraft ihrer auf den Ursprung zurückgreifenden successio eine hervorragende Stelle einnehmen. Sie sind auf Grund göttlicher Einsetzung als Hirten der Kirche an die Stelle der Apostel getreten. Sie sind zu ihrem Dienst durch Handauflegung mit einer besondern geistlichen Gabe ausgerüstet (Art. 21). In Art. 22f wird aus der apostolischen Sukzession das für das II. Vatikanische Konzil besonders charakteristische Prinzip der Kollegialität des Episkopats begründet und näher bestimmt und in Art. 24 die missionarische Verpflichtung der Bischöfe gegenüber der Welt abgeleitet. Im Anfang des Dekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe werden diese Gedanken wieder aufgenommen und in die Praxis hineingeführt. Art. 7 und 8 der Konstitution über die göttliche Offenbarung bringen die Fragen von Schrift und Tradition im Zusammenhang mit der apostolischen Sukzession zur Sprache und begründen von hier aus den etwas fragwürdigen Gedanken eines Fortschritts in der Überlieferung.

Schon diese wenigen Andeutungen zeigen, welch grossen Raum im Denken der heutigen römisch-katholischen Kirche der Glaube an die apostolische Sukzession einnimmt. Wollte man diesen Aussagen gerecht werden, müsste man auf eine sorgfältige Analyse eintreten. Sie ist nicht leicht durchzuführen. Trotz der Ausführlichkeit der einschlägigen Partien ist es auch hier meist gleich wie bei den aus dem «Denzinger» angeführten Sätzen, dass nämlich nicht um ihrer selbst willen von der apostolischen Sukzession gesprochen wird, sondern um mit dem Verweis auf sie andere Sätze zu begründen, die den eigent-

lichen Gegenstand des Interesses ausmachen. So stellt die apostolische Sukzession weithin eine Art Begründungshintergrund oder Begründungsmedium für zahlreiche andere Aussagen dar.

Was die orthodoxe Kirche und Theologie betrifft, liegen die Dinge insofern anders, als dort der Unterschied zwischen formulierten Lehrentscheidungen und dem gelebten, nicht in Lehrentscheidungen ausgesprochenen Glauben nicht gleich gesehen wird wie in der spätern katholischen Kirche des Westens: Der ganze Glaube ist «Dogma», ob er in konziliaren Entscheidungen formuliert sei oder nicht[5]; er ist es, weil er Wahrheit ist, und wird es durch die «Dogmatisierung» nicht mehr, als er es schon war. Die konziliare Entscheidung dient der Abwehr des Irrtums. Damit ist die hohe Bedeutung des Glaubens an die apostolische Sukzession eo ipso gegeben, obschon in dieser Sache keine konziliaren Lehrentscheidungen vorliegen. Sie waren zur Zeit der ökumenischen Konzilien nicht nötig, weil damals die Bedeutung der apostolischen Sukzession unbestritten war; die Kirche lebte im praktischen Vollzug ihrer Geltung. Hingegen gaben die Diskussionen in «Glaube und Kirchenverfassung» den orthodoxen Delegierten Anlass zu Erklärungen, die wegen ihrer polemischen Funktion besonders scharfe Konturen aufweisen[6]. Darnach kann das von Christus selbst eingesetzte «geistliche Amt der Bischöfe, Presbyter und Diakone keine andere Grundlage haben als die ununterbrochene apostolische Sukzession». Die bischöfliche Nachfolge und der bischöfliche Aufbau der Kirche stellt darum «die Grundlage des sakramentalen Lebens der Kirche» und «zu allen Zeiten eine der Voraussetzungen ihrer Einheit» dar.

Im Blick auf die römisch-katholische Kirche wurde vorhin gesagt, die apostolische Sukzession stelle eine «Art von Begründungshintergrund» dar. Damit sollte ihre grosse Bedeutung hervorgehoben werden. Es ist jedoch mit dieser Stellung und Funktion auch eine Schwierigkeit verbunden, die nämlich, dass solche Hintergründe als selbstverständlich empfunden und darum nicht eigens reflektiert werden, so dass auch nicht genau angegeben wird, wie alles im einzelnen gemeint und zu verstehen ist. Dies scheint mir trotz der scharfen Formulierungen auch für die Aussagen der orthodoxen Theologen zu-

---

[5] Vgl. die Erklärungen der orthodoxen Theologen anlässlich der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1954 in Evanston, in dem in Anm. 2 genannten Buch S. 156 (Nr. 33).

[6] Vgl. das in Anm. 2 genannte Buch S. 39f (Nr. 44) und S. 156–159, besonders Nr. 34f.

zutreffen. Wer gewohnt ist, in diesem «Begründungshintergrund» zu leben und zu denken, wird vielleicht zunächst erstaunt sein darüber, dass da noch etwas zu präzisieren sein sollte. Es sollte aber doch zu denken geben, dass die meisten Einwände gegen den Glauben an die apostolische Sukzession so ausfallen, dass sich ein Vertreter dieses Glaubens mehr oder weniger missverstanden fühlen muss. Gewiss gibt es Ablehnungen, die einfach nur Ablehnungen sein wollen und kaum etwas von einem Verstehensversuch ahnen lassen[7]. Aber andere möchten verstehen. Ob so oder so, bin ich der Meinung, dass die Kirchen der apostolischen Sukzession es den andern Gemeinschaften, die auch Kirche sein wollen, schuldig seien, ihren Glauben so darzulegen, so präzis zu sagen, wie alles gemeint ist und auch wie es nicht gemeint ist, dass sie verstehen können, warum wir die apostolische Sukzession als für die Kirche konstitutiv betrachten. Mit dieser Aufgabe sind wir so lange nicht zu Ende, als wir uns unsererseits von den andern missverstanden fühlen müssen. Die z.T. grotesken Missverständnisse haben dabei die Bedeutung eines Hinweises darauf, wie weit entfernt wir von der Erfüllung unserer Aufgabe sind, wobei sich zugleich die Frage stellt, wodurch solche Missverständnisse verursacht sein könnten und ob nicht manches, das über die apostolische Sukzession gesagt oder unbedacht vorausgesetzt wurde, richtigzustellen wäre. Die folgenden Ausführungen möchten ein Beitrag zur Erfüllung dieser Aufgabe sein.

II

Irenäus

In der Frage der apostolischen Sukzession geht es um drei Problemkreise, den der Verkündigung des Evangeliums, den der Ordnungsstruktur der Kirche und den des sakramentalen, zumal des eucharistischen Lebens der Gemeinde. Jeder dieser Kreise hat seine eigenständige Bedeutung. Sie gehören aber auch zusammen. In den drei Dokumenten, mit denen ich mich beschäftigen möchte, steht jeweils einer der Aspekte im Vordergrund. Bei Irenäus ist es der der Verkündigung des Evangeliums; die Frage der Ordnungsstruktur tritt nur mehr am Rande mit in Sicht. Bei Clemens Romanus steht die Frage der Ordnungsstruktur im Vordergrund, aber die beiden andern Aspekte werden ebenfalls berührt. Bei Ignatius von

[7] Dies dürfte bei den Ausführungen Karl Barths, Kirchliche Dogmatik IV/1, S. 798ff, der Fall sein.

Antiochien stehen zwar Lehre, Ordnungsstruktur und eucharistisches Leben zur Sprache, hingegen wird bei ihm der Gedanke der apostolischen Sukzession nicht ausdrücklich erwähnt. Dass wir ihn trotzdem in unserer Frage mitreden lassen dürfen, wird sich erst noch zeigen müssen. Es wird am ehesten einleuchtend werden, wenn wir mit den beiden andern anfangen. Wir stellen darum Clemens Romanus, bei dem alle Momente vereinigt sind, in die Mitte und beginnen mit Irenäus. Bei jedem der drei Autoren ist es nützlich, zuerst einen Blick auf die Situation zu werfen, die ihn zum Schreiben herausfordert.

Bei Irenäus ist es die Gefährdung, die der Kirche aus dem Treiben der gnostischen Sektierer erwächst und die er durch seine Bücher Adversus haereses abzuwenden sucht. In III, 2 schildert er die Schwierigkeiten, die ihm bei dieser Auseinandersetzung begegnen: Will er sich auf die Schrift berufen, so weisen die Häretiker auf die Unzuverlässigkeit und Vieldeutigkeit der Schrift und berufen sich ihrerseits auf bessere, geheime mündliche Weisheitstraditionen. Will er selber die Tradition ins Feld führen, quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur, so behaupten sie, dass auch die Apostel allerlei vom Gesetz und vom Demiurgen her dem Evangelium beigemischt und dass allein sie selber die Tiefe der Wahrheit gefunden hätten. Somit sieht sich Irenäus vor die Frage nach den ausgewiesenen Zeugen und dem sachgemässen hermeneutischen Zusammenhang für das Verständnis und die Verkündigung des Evangeliums gestellt.

Diese Frage sucht er in III, 3 mit dem Hinweis auf die Reihen der Bischöfe in allen Kirchen in der Welt zu beantworten. Von jeder Kirche kann man von der Gründung, also von den Aposteln weg die Reihe der Bischöfe namentlich aufzählen. Es sind Männer, die im Licht der Öffentlichkeit stehen. Wer die apostolische Überlieferung kennenlernen will, steht nicht vor geheimnisvoller Dunkelheit; er kann sich an diese Männer wenden, und er wird überall dasselbe zu hören bekommen. Am Beispiel der Kirche von Rom führt er diese Liste auf, weil wegen ihrer hervorragenden Bedeutung alle andern Kirchen, welche die Tradition von den Aposteln her bewahrt haben, mit der Kirche von Rom übereinstimmen (convenire) müssen. Zum Schluss betont er, dass hac ordinatione et successione, d.h. durch diese Ordnung und Reihenfolge der Bischöfe, die apostolische Überlieferung und Verkündigung der Wahrheit auf uns gekommen sei und dass dies eine plenissima ostensio dafür darstelle, dass es immer ein

und derselbe Glaube war und ist, der von den Aposteln bis heute bewahrt und in Wahrheit tradiert wurde.

Angesichts dieser Darlegungen fragt man sich erstaunt oder enttäuscht, was eigentlich das Argument in dieser Argumentation sein soll. Nach der Exposition des Problems möchte man erwarten, dass so etwas wie eine Theorie, eine Einrichtung oder ein Prinzip angeboten würde, das zweifelsfreie Wahrheitsfindung zu gewährleisten vermöchte[8]. Man hat denn auch die Stelle IV, 26, 2 in diesem Sinne verstehen wollen. Dort heisst es, dass die Gläubigen den Presbytern gehorchen müssten, his qui successionem habent ab apostolis...; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt. Man hat in diesem Satz die Meinung gefunden, dass den Bischöfen[9] mit der Ordination als «Amtsgnade» ein Charisma gegeben werde, das sie zur zuverlässigen Wahrheitsbezeugung befähige[10]. Der Ausdruck «charisma veritatis certum» ist auffällig, lässt sich aber kaum in diesem Sinn auffassen. Das «certum» müsste in diesem Fall die Bedeutung von «mit Sicherheit wirksam» haben, was kaum mit diesem einfachen «certum» ausgesprochen werden kann[11]. Vor allem aber wäre es seltsam, dass Irenäus, wenn er ein solches Wahrheit garantierendes Amtscharisma kennt, es bei seiner Auseinandersetzung mit den Häretikern in Buch III überhaupt nicht erwähnt; denn hierin hätte er ein schlagendes Argument gehabt, das seinen Nachweisen der geschichtlichen Sukzession eine ganz besondere Beweiskraft verliehen hätte. Karl Müller sucht darum durch Vergleichungen mit IV, 26,4f[12], III, 4,1; 24,1 und IV, 33,8f nachzuweisen, dass charisma = munus (III, 24,1) und somit die Wahrheit des Evangeliums selber sei, die der Kirche aus Gnade als Geschenk übergeben wurde. Man kann sich aber fragen, ob in diesem Fall das certum von IV, 26,2

---

[8] Dies war jedenfalls die Konzeption, die ich vermutete und mit der ich bei meiner ersten Beschäftigung mit diesem Text im Sinne von Nr. 3 der Vorbemerkungen an die Sache herantrat.

[9] Zum Wechsel und zum Bedeutungsverhältnis der Ausdrücke presbyter, episcopus, episcopatus vgl. meinen Artikel «Episkopos» im 61. Jahrgang (1971) dieser Zeitschrift, S. 200ff, besonders S. 227f.

[10] So u.a. Harnack, Dogmengeschichte [4] I, 402; eine sorgfältige Untersuchung des Problems bietet Karl Müller, ZNW, Bd. 23 (1924), S. 216ff; vgl. auch Einar Molland, Opuscula Patristica, wo S. 164ff alle einschlägigen Stellen abgedruckt sind. Molland schliesst sich Karl Müller an.

[11] So auch Karl Müller am in Anm. 10 angegebenen Ort, S. 217.

[12] Bei Müller, a.a.O., S. 217ff, wohl irrtümlich als «27,1f» angegeben; jedenfalls = Harvey 2,238.

nicht eine überflüssige Tautologie sei. Es lohnt sich darum, obwohl mit sogenannten «Ableitungen» vorsichtig umzugehen ist, auch den paulinischen Sprachgebrauch von «charisma» zu beachten; denn das Wort ist in der ausserbiblischen Gräzität wenig verbreitet und uncharakteristisch verwendet[13], so dass Irenäus es wahrscheinlich von Paulus hat. Da findet sich neben der Bedeutung, die wir mit dem Lehnwort «Charismen» verbinden und deren genauer Sinn nicht eben leicht zu bestimmen ist, hauptsächlich noch die Verwendung im Sinn von Gabe (z.B. Röm. 1,11; 5,15f; 6,23). Wollte man in 1.Kor. 12,28 auch die Apostel, Propheten und Lehrer als «charismata» ansehen, so würde sich hier die Bedeutung von «charisma» derjenigen von «charis» in Röm. 1,5; 12,3; 15,15 annähern, wo mit «charis» die Beauftragung mit dem Apostelamt gemeint ist; denn die Gnade Gottes, die Annahme zu Gott begegnet Paulus darin, dass er zum Apostolat berufen ist. Dass Irenäus sein «charisma» etwa in diesem Sinn versteht, wird durch IV, 26,5 (Harvey II, 238) sehr wahrscheinlich. Hier ist zu lesen: Ubi igitur tales (sc. presbyteros, wie sie nach Mat. 24,45f sein sollen) inveniat aliquis, Paulus docens ait: «Posuit Deus in Ecclesia primo apostolos, secundo prophetas, tertio doctores». Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis Ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis, et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. Gewiss sind hier die «charismata» nicht mit den Aposteln, Propheten und Lehrern identifiziert. Aber die Beziehungen zwischen beiden sind doch in verschiedener Hinsicht sehr eng. Zuerst wird man sagen können: was die Apostel, Propheten und Lehrer der Kirche übergeben haben, das sind die «charismata Domini posita»; wo diese «charismata» sind, dort ist zu lernen. Soweit entspricht die Stelle der Interpretation Karl Müllers. Nun haben aber diese «charismata» auch eine Beziehung zu den Personen, bei denen sie zu finden sind. Die Apostel, Propheten und Lehrer sind nicht zuerst in einem bloss allgemeinen Sinn beauftragt, so dass der Inhalt der Beauftragung dann erst noch hinzukäme. Sondern: sie werden Beauftragte dadurch, dass ihnen der Inhalt des Evangeliums zu verkündigen gegeben wird. Insofern gehören Apostel und Inhalt des Evangeliums zusammen; sonst könnte Irenäus nicht so unmittelbar von den «tales presbyteros» zu den Aposteln,

[13] Vgl. ThWb, IX, S. 393

Propheten und Lehrern und von diesen zu den «charismata» übergehen, wobei er sogar beide Male, bei den Aposteln und bei den «charismata» dasselbe Verbum «ponere» gebraucht. Und bei den Presbytern ist es wieder gleich wie bei den Aposteln: sie werden nicht zuerst Presbyter und bekommen dann auch noch die «charismata», sondern indem ihnen die «charismata» in besonderer Weise anvertraut werden, werden sie Presbyter, wie ja auch die «charismata» nicht wie ein toter Gegenstand übergeben werden, so dass hier die Presbyter und dort die «charismata» vorhanden wären. Die «charismata» sind gegeben, indem sie den Presbytern gegeben sind. Darum werden «traditio» und «successio» wohl unterschieden, aber doch immer in eins zusammengenommen. Am stärksten kommt dies eben in IV, 26,2 zum Ausdruck: qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt. Aber auch III, 2,2; III, 3,1 und IV, 33,8 ist es so. Darum möchte ich in dem Ausdruck «charisma veritatis certum» mehrere Momente zugleich angesprochen sehen: zuerst die Wahrheit des Evangeliums als die von Gott durch die Apostel und die «successio» der Bischöfe der Kirche übergebene Gabe, dann die Beauftragung mit der Verwaltung dieser Gabe und schliesslich auch noch die Personen, die mit alledem zusammengehören. Dieses letzte Moment ist freilich in IV, 26,2 im Ausruck «charisma veritatis certum» nicht direkt enthalten, weil es ja in den Wörtern «successione» und «acceperunt» ausgesprochen ist. Nur ist es eben ausgesprochen und muss so in «charisma veritatis certum» als das personale Moment mitbeachtet werden. Die Momente «Wahrheit» und «Beauftragung» tragen den Hauptakzent. Für beide ist das «certum» zutreffend. Wäre es aber für Wahrheit allein fast tautologisch, wird es voll sinnentsprechend, wenn man das Moment der Beauftragung und darin das Personale mithört.

Von da her ist es dann auch sachgemäss, dass in IV, 26,2 mit dem «charisma veritatis certum» die Gehorsamspflicht gegenüber den Presbytern verbunden wird. Wären Wahrheit, Beauftragung und Personen drei voneinander getrennte Grössen, könnte aus dem «charisma veritatis» keine Gehorsamspflicht abgeleitet werden. Auch so kann es sich nicht um eine rein formale Gehorsamspflicht handeln. Das zeigt die oben aus IV, 26,5 zitierte Stelle, wo das an das Zitat aus Mat. 24,45f anschliessende «Ubi igitur *tales* inveniat aliquis» – der Abschnitt beginnt schon mit einem «Tales presbyteros» – deutlich werden lässt, dass es auch üble Presbyter geben kann.

Ihnen zu gehorchen könnte unter Umständen verboten sein. Dies hebt jedoch nicht auf, dass das «charisma» ein «certum» ist. Die Wahrheit und die Beauftragung bleiben fest und müssen in den Presbytern auf alle Fälle respektiert werden, nur unter Umständen mit Widerspruch[14].

Nun sind aber die Stellen mit dem Ausdruck «charisma» keineswegs die dominierenden. Weitaus häufiger wird geschichtlich argumentiert, im III. Buch sogar ausschliesslich. Man könnte sich fragen, ob Irenäus hier und dort von andern, beziehungslos nebeneinanderstehenden Voraussetzungen aus argumentiere. Bei der Interpretation Harnacks müsste man das annehmen. Das kommt aber nicht in Betracht; denn gerade in IV, 26, 2 ist das Wort vom «charisma veritatis» ausdrücklich in die Argumentation von Buch III hineingestellt: ... his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum ... acceperunt. Die Frage kann also nur sein, wie die geschichtliche Argumentation mit der Rede vom «charisma veritatis» zusammengehöre und wie eigentlich die geschichtlichen Überlegungen zu verstehen seien. Das Kriterium, dem alle diesbezüglichen Darlegungen unterstellt sind, ist ausgesprochen oder unausgesprochen die unverfälschte Wahrheit und Treue der Verkündigung und zwar in diachronischem wie in synchronischem Sinn, also sowohl im Sinn der Kontinuität als auch im Sinn der Übereinstimmung (vgl. z. B. III, 24, 1: praedicationem vero ecclesiae undique constantem, et aequaliter perseverantem, et testimonium habentem a prophetis et ab apostolis, et ab omnibus discipulis, quemadmodum ostendimus per initia, et medietates, et finem, et per universam Dei dispositionum ... Der Sache nach gleich in III, 3, 1). Dem Aufweis, dass dieses Kriterium erfüllt sei, dient sowohl die Überlegung, dass die Apostel sicher denen, welchen sie sogar die Kirchen anvertrauten, nichts verheimlicht haben (III, 3, 1), als auch die Erklärung, dass das, was in III, 3, 3 am Beispiel der römischen Bischofsfolge dargelegt wird, sich für jede Kirche zeigen liesse (III, 3, 2). Was

---

[14] Hätte «charisma veritatis» die Bedeutung, die man dem Wort «Charismen» zuzuschreiben pflegt, wäre das Ergebnis doppelt unbestimmt. Der Ausdruck entspräche dann etwa den Charismen, die in 1. Kor. 12, 8 als «Wort der Weisheit» und «Wort der Erkenntnis» bezeichnet werden. Diese beiden Charismen haben die Korinther nicht vor Irrtümern bewahrt. Und es ist kaum anzunehmen, dass Irenäus dies nicht wusste. Ferner müsste man angeben können, in welcher Weise ein solches Charisma es fertigbringt, die Bewahrung der Wahrheit zu garantieren, sonst lässt sich nicht wissen, was mit der Aussage gesagt sein soll.

uns dabei, wie schon angedeutet, zunächst als unbefriedigend erscheinen mag, ist der Umstand, dass Irenäus dies einfach darlegt, ohne einen Grund anzugeben, der einleuchtend machte, dass dies auch so sein *müsse*. Man sollte doch annehmen, es sei ihm auch bekannt, dass die Nachfolge auf einem Bischofsstuhl nicht mit Sicherheit verhindern kann, dass der Nachfolger in Irrlehre verfällt. Er gibt aber weder ein formalrechtliches noch ein geistliches Prinzip an, von dem er erwartete, dass es sozusagen automatisch für unverfälschte Weitergabe der Wahrheit sorgen würde. Seine Argumentation beruht ausschliesslich auf der Feststellung, dass man von jedem Bischofsstuhl die Glieder der Sukzessionsreihe kennt und dass von allen dasselbe Evangelium verkündigt werde. Er spricht darum nie bloss formal, sondern führt unermüdlich immer wieder inhaltlich aus, was von allen gemeinsam verkündigt wird. Nun könnte man wohl annehmen, dass Irenäus mit einer gewissen Naivität so verfahre. Wenn auch unter den Bischöfen jeder etwas anderes sagte, wie es bei den gnostischen Sektenführern der Fall ist, so wäre er wohl in Verlegenheit. Nun kommt ihm aber der angenehme Umstand zu Hilfe, dass die Bischöfe alle dasselbe bezeugen. So nützt er diesen Umstand aus und führt die Geschlossenheit des Episkopats als Wahrheitsbeweis gegen die Zersplitterung unter den Häretikern ins Feld. Der Umstand, dass die Argumentation des Irenäus durchgehend deutlich werden lässt, wie nach seiner Meinung ein Auseinanderbrechen des kirchlichen Zeugnisses die Kirche und ihre Verkündigung, ihre Verheissung und den Heiligen Geist in Frage stellte, spricht aber kaum für diese oberflächliche Interpretation. Man wird schon nach ernsthafteren Überlegungen suchen müssen.

Der Zusammenhang, in dem Gal. 2,2 situiert ist, kann uns in dieser Sache einen Hinweis geben. Wie immer man den Nebensatz am Schluss von V. 2 versteht[15], auf jeden Fall wollte Paulus nach göttlicher Weisung sein Evangelium der Jerusalemer Gemeinde und ihren Führern zur Begutachtung vorlegen. Auch wenn es Paulus, wie Oepke meint, nur darum zu tun war, eine Spaltung in juden- und heidenchristliche Gemeinden und so eine Bedrohung «seiner» Gemeinden abzuwehren, so bleibt das Moment der «Begutachtung»

---

[15] Vgl. z.B. Albrecht Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater, z. St., der den Satz als indirekte Frage mit erwarteter verneinender Antwort auffasst, und Heinrich Schlier, Der Brief an die Galater, z. St., der ihn als Ausdruck des begleitenden Gefühls der Befürchtung versteht.

auf jeden Fall bestehen, da eine sachliche Stellungnahme von seiten der Gemeinde und der Autoritäten in Jerusalem ohne Beurteilung der paulinischen Verkündigung gar nicht möglich war. Legt also Paulus sein Evangelium zu solcher Beurteilung vor, so scheint ein Widerspruch zu seinen Aussagen von 1,6 ff zu entstehen. Von 1,11 an weist Paulus mit allen Mitteln nach, dass er sein Evangelium nicht von Menschen, gerade auch nicht von den Aposteln und Führern in Jerusalem, sondern ausschliesslich durch eine besondere Offenbarung Jesu Christi erhalten habe. Er stellt damit seinen Apostolat demjenigen der «Urapostel» als gleich authentisch und selbständig gegenüber. Diesen Anspruch scheint Paulus aufzugeben, wenn er nun sein Evangelium den Jerusalemer Autoritäten zur «Begutachtung» vorlegt. Das träfe indessen nur dann zu, wenn er entweder für seine Person einen übergeordneten Anspruch erhöbe oder den «Uraposteln» ihren Apostolat bestritte. Es ist aber keines von beiden der Fall. Er anerkennt den Apostolat der Urapostel und stellt sich auch nicht über sie. Eine beiden Seiten übergeordnete apostolische Autorität ist somit nicht vorhanden, und ein formales Prinzip, das den Uraposteln eine ihm übergeordnete Autorität zuschriebe, etwa aus Gründen der zeitlichen Priorität, kann er nach 1,6 ff nicht anerkennen. So entsteht eine schwierige Situation: wenn er den Uraposteln im gleichen Sinn den Apostolat zuerkennt wie er ihn für sich behauptet, so muss auch für sie gelten, was er in 1,6–9 sagt. Damit ist aber gesagt, dass ein ernstlicher Widerspruch zwischen ihm und ihnen nicht nur ihre Verkündigung, sondern auch die seine und damit die ganze apostolische Verkündigung in Frage stellte. Da es aber, wie gesagt, kein neutrales, formales Entscheidungskriterium gibt, andererseits aber die Einheit der Verkündigung erwiesen werden muss, bleibt nichts anderes übrig, als «es darauf ankommen zu lassen». So geht er nach Jerusalem in der Erwartung, dass sich die Einheit der Verkündigung in der Übereinstimmung zwischen ihm und den Jursalemer Führern bestätigen und ausweisen werde. Was er tun würde, wenn dies nicht zuträfe, ist eine Frage, die er nicht stellen und erst recht nicht zum voraus beantworten konnte. (Fortsetzung folgt)

Bern *Kurt Stalder*

Kirchliche Chronik

Christkatholische Bischofsweihe. Sonntag, den 22. Oktober 1972 weihte der nach 17jährigem Episkopat von seinem Amte zurückgetretene Bischof Dr. Urs Küry (Basel) in der Pfarrkirche St. Peter und Paul zu Bern seinen Nachfolger Lic. theol. Léon Gauthier (Genf), der anlässlich der 98. Session der Nationalsynode am 19. Juni 1972 in Rheinfelden zum vierten Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz gewählt worden war. Altkatholische Mitkonsekratoren waren Erzbischof Marinus Kok (Utrecht), Bischof Josephus Brinkhues (Bonn), Bischof Petrus J. Jans (Den Haag), Bischof-Koadjutor Ludwig Paulitschke (Linz) und Erzbischof em. Dr. Andreas Rinkel (Utrecht). An der bischöflichen Handauflegung beteiligten sich ferner Rt. Rev. John R. Satterthwaite (London), Bischof von Fulham und Gibraltar als delegierter Vertreter des Erzbischofs von Canterbury und aller anglikanischen Kirchen, Bischof Ramon Taibo (Madrid) von der bischöflich-reformierten Kirche in Spanien und Rt. Rev. Dr. D. Pina Cabral (Mosambik), der aus der Lusitanischen Kirche Portugals hervorgegangene Bischof des anglikanischen Missionsbistums Lebombo. Im Chor der Kirche wohnten der Konsekration ferner bei die orthodoxen Bischöfe Emilianos (Genf) als Vertreter des Ökumenischen Patriarchates Konstantinopel, Serafim (Zürich) als Repräsentant des Moskauer Patriarchates, Lawrentije (London) von der serbisch-orthodoxen und Antonie (Bukarest) von der rumänisch-orthodoxen Kirche. Die Römisch-katholische Bischofskonferenz der Schweiz war durch Bischof Dr. Anton Hänggi (Solothurn) vertreten, der Schweizerische Evangelische Kirchenbund durch seinen Präsidenten Pfarrer Walter Sigrist, die Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Bern durch den Synodalratspräsidenten Pfarrer Max Wyttenbach und schliesslich der Ökumenische Rat der Kirchen durch seinen neuen Generalsekretär Rev. Philip A. Potter, D.D. (Genf). Nach der Konsekration wurde Bischof L. Gauthier in Anwesenheit der offiziellen Delegationen von neun Kantonsregierungen (Zürich, Bern, Luzern, Solothurn, Basel-Stadt, Basel-land, Aargau, Neuenburg und Genf) durch den derzeitigen Synodepräsidenten Franz Riette (Bern) vereidigt und installiert.

Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Utrecht (13. bis 23. August 1972). Das wichtigste Traktandum war diesmal die Wahl des neuen Generalsekretärs. Der anlässlich der Tagung in Addis Abeba 1971[1] mit der Vorbereitung dieses Geschäftes betraute Nominierungsausschuss hatte gründliche und umsichtige Arbeit geleistet, ehe er nach Prüfung verschiedener Kandidaturen schliesslich mit einem Einervorschlag vor das Plenum trat. Dieses stimmte nach eingehender Diskussion diesem Vorschlag zu und wählte am 16. August einstimmig

[1] Vgl. IKZ 1971, Heft 1.

den von der westindischen Insel Dominica stammenden Methodisten Rev. Dr. Philip A. Potter (51), der am 1. November als Nachfolger von Dr. E. C. Blake sein Amt angetreten hat. Der neue Generalsekretär ist als ehemaliger Direktor der Jugendabteilung wie als bisheriger Leiter von «Weltmission und Evangelisation» innerhalb der Programm-Einheit I längst vertraut mit Organisation und Arbeitsmethoden des ÖRK.

Die diesjährige Tagung in Utrecht stand unter dem Hauptthema «Committed to Fellowship» (Auf Gemeinschaft verpflichtet). Die einführenden Vorträge hielten der armenische Theologe Bischof K. Sarkissian unter dem Aspekt «Von der Ungeduld zur Demut» und der nach seinen eigenen Worten sich als «politischer Theologe» äussernde Prof. Dr. Jürgen Moltmann über «Fellowship in einer geteilten Welt». Eine Woche lang diskutierten hierauf zehn Gesprächsgruppen in den Nachmittagssitzungen diese Thematik. Das Ergebnis wurde zu einem «Brief an die Mitgliedkirchen» verarbeitet, in dem die im ÖRK sich manifestierende und zu erfahrende Gemeinschaft abschnittweise als eine wachsende, eine aktive und eine suchende charakterisiert wird. Zum Schluss werden «Unsere Aufgaben» folgendermassen umschrieben:

«Unser künftiges Hineinwachsen in diese gottgegebene Gemeinschaft wird eine Reihe von Anforderungen an uns stellen, die wir schon heute auf uns zukommen sehen:

a) Wir werden lernen müssen, offener miteinander über den Kern unserer Verpflichtung zu sprechen. Wir alle treten für den Glauben ein, der den Aposteln überliefert wurde, doch ist es heute nicht ohne weiteres möglich, zu einer völlig übereinstimmenden Formulierung dieses Glaubens zu gelangen. Die in diesem Jahr stattfindende Konferenz über «Das Heil der Welt heute» und die Studie über «Die Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist» werden uns Gelegenheit geben, offen miteinander über diese Fragen zu sprechen. Gleichzeitig müssen wir aber auch immer wieder von neuem lernen, unsere sozialen und politischen Handlungen aus dem Handeln Gottes in Christus heraus zu erklären und zu begründen, und müssen verdeutlichen, was nicht von vornherein einleuchtet.

b) Wir werden lernen müssen, einander bessere und bescheidenere Zuhörer zu sein; und dies ist auf mehreren Ebenen notwendig. In den zwischenkirchlichen Gesprächen ist das ökumenische Spektrum heute breiter und vielfältiger, als eine einzige Organisation umfassen kann. Angesichts der vielen begrüssenswerten Initiativen auf verschiedenen Ebenen müssen wir alle Beteiligten ermutigen, sich gegenseitig Beachtung zu schenken, und müssen herausfinden, in welcher Weise der ÖRK diesem erforderlichen Austausch am besten dienen kann. Wir wissen, dass es in unseren Mitgliedskirchen viele Christen gibt, die mit einigen der gegenwärtigen Ausrichtungen der ökumenischen Bewegung nicht einverstanden sind. Wir müssen offen über solche Mei-

nungsverschiedenheiten sprechen und dem Gebot gemäss ,in Liebe an der Wahrheit festhalten'. Unser Zuhören ist besonders dort wichtig, wo die Gemeinschaft von menschlichen Spannungen zerrissen wird und die Menschen sie nicht offen bekräftigen können. Auch mag es Zeiten geben, in denen wir uns selbst nach aufmerksamem gegenseitigen Zuhören verpflichtet fühlen, unserem Gewissen folgend, in einer Art und Weise zu handeln, die uns spaltet. Dies können wir aber nur wagen, wenn wir uns Ihm anvertrauen, dessen Kraft diese offenen Spaltungen überwinden kann.

c) Wir werden lernen müssen, das zu verstehen, was unser Vorsitzender als ,den priesterlichen Dienst der befreienden Versöhnung und den prophetischen Dienst der befreienden Auseinandersetzung' bezeichnet hat; er fragte uns: ,Wie können wir gleichzeitig Boten des Friedens in einer Welt des Haders und Boten des Haders in einer Welt voll trügerischen Friedens sein', ohne dass unsere Gemeinschaft auseinanderbricht? Wir haben hier in Utrecht erkannt, wie dringlich diese Frage ist, denn noch wissen wir nicht, wie wir Glauben und Handeln ineinander integrieren sollen.

d) Wir werden lernen müssen, uns auf allen Ebenen kirchlichen Lebens intensiver mit den Fragen nach dem Wesen und Ziel jenes konziliaren Prozesses auseinanderzusetzen, in dem die Kirche jahrhundertelang gelebt hat und in den wir von neuem eintreten möchten. Die Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, um die wir gebeten hatten (nl. ,Die Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung', Löwen 1971. D.V.), zeigte uns, dass das Konzept der Konziliarität als ein nützliches Instrument zur Verdeutlichung der Fragen dienen kann, mit denen wir hier in Utrecht gerungen haben. Wenn sich uns auch viele der Anforderungen eines wahrhaft universalen Konzils erst in weiter Zukunft stellen werden – z.B. ein tieferes und übereinstimmendes Verständnis in Fragen der angemessenen Einberufung und rechtmässigen Konstituierung eines Konzils –, so wissen wir doch schon heute, dass wir uns auf die Erreichung dieses Zieles am besten vorbereiten können, indem wir uns um Veränderungen im Leben unserer Ortsgemeinden, Synoden und Versammlungen bemühen. Auf diesen Ebenen müssen wir Schritte auf dem Wege zur sichtbaren Einheit unternehmen, durch die unser gottesdienstliches Leben, unsere Entscheidungsbildung und unser Verhalten zueinander in noch grösserem Masse vom Geist unserer ökumenischen Verpflichtung erfüllt werden, so dass auch der Ökumenische Rat letztlich die Grenzen überschreiten kann, die ihm heute noch gesetzt sind.»

Zum Abschluss stellt dieser «Brief an die Mitgliedskirchen» dann die Frage: «Bis zu welchem Grad können wir die Übereinkünfte, die wir in unserer Gemeinschaft erzielen, auch in unseren Kirchen verwirklichen?» und fügt bei: «Hier liegt der grösste Prüfstein für unsere Verpflichtung.»

Es wäre unrealistisch, zu meinen, die Wahl des Hauptthemas «Auf Gemeinschaft verpflichtet» sei eine bloss akademische gewesen. Im Gegenteil: sie erfolgte im Zusammenhang – um nicht zu sagen: auf Veranlassung – der in jüngster Zeit immer dringlicher gewordenen Frage nach dem Verhältnis zwischen ÖRK und der römisch-katholischen Kirche. In seinem Bericht über die Tätigkeit der Gemischten Arbeitsgruppe konnte Dr. L. Vischer nämlich auf die eingehende Studie zu diesem Problem[2] hinweisen, deren Ausarbeitung nahezu zwei Jahre in Anspruch genommen hatte. In diesem Dokument werden alle wichtigen Aspekte dieser komplexen Frage eingehend behandelt. Unter anderem wird darin auch betont, dass vielerorts in der Welt auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene bereits eine lebhafte ökumenische Zusammenarbeit im Gange ist. Aber während sich in jenen Bereichen die beteiligten Partner als Kirchen begegnen, handelt es sich im Verhältnis zwischen ÖRK und Rom um das Gegenüber eines Rates von Kirchen mit einer Weltkirche. Aus dieser Tatsache ergibt sich unweigerlich die Frage, wie dieser Ungleichheit der Strukturen bei einer sich von der Sache her je länger, desto gebieterischer aufdrängenden Neuordnung der gegenseitigen Beziehungen gebührend Rechnung getragen werden kann. Als Antwort auf diese Frage stellt der vorliegende Studienbericht folgende drei Modelle zur Diskussion:

a) Die Entwicklung koordinierter Strukturen für wachsende Zusammenarbeit zwischen ÖRK und römisch-katholischer Kirche, d. h. analog zu der bereits erfolgten Integration individueller Mitglieder der Kirche von Rom in die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und der von den zuständigen Stellen des ÖRK und des Vatikans gemeinsam gebildeten Kommission für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) wären alle weiteren Gremien des ÖRK nach und nach gleich zu konstituieren. Diese Massnahme würde zwar der angestrebten Intensivierung der Zusammenarbeit sehr förderlich sein, die eigentliche Schwierigkeit im Miteinander zweier sehr ungleicher Körperschaften jedoch nicht mindern oder gar beseitigen.

b) Die Schaffung einer neuen Form christlicher «fellowship», d.h. die Mitgliedkirchen des ÖRK müssten vorerst die totale Auflösung der bisherigen Strukturen des ÖRK beschliessen, damit dieser alsdann auf der Basis der bestehenden Konfessions-Familien auf Weltebene oder – als Alternative – auf der Basis von nationalen oder/und regionalen Christenräten neu aufgebaut werden könnte. Eine dritte Möglichkeit wäre, als Grundlage für einen solchermassen neu zu konstituierenden ÖRK bestehende weltweite christliche Bewegungen und Organisationen (wie etwa Evangelische Allianz, Christlicher Verein Junger Män-

[2] «Patterns of relationships between the Roman-Catholic Church and the World Council of Churches» in «The Ecumenical Review», vol. XXIV, Nr. 3, Juli 1972, S. 247–288.

ner, Pax Romana, Christlicher Studenten-Weltbund usw.) zu wählen. Aber trotz gewisser Vorteile einer jeden dieser Möglichkeiten vermöchte wohl keine gerade das wirksam fördern zu helfen, was das eigentliche Ziel der heutigen ökumenischen Bemühungen ist und bleiben muss: die Kirchen als solche auf dem Wege zur Einheit einander näherzubringen.

c) Die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im ÖKR. Diese auch vom Studienbericht zu dieser Frage als die wünschenswerteste aller drei genannten Möglichkeiten bezeichnete Variante entbehrt nicht einer ganzen Reihe von besonderen Schwierigkeiten, welche denn auch extensiv dargelegt und begründet werden. Dabei handelt es sich einerseits um die Probleme, die mit einer Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche als einer einzigen weltweiten Kirche für beide Seiten verbunden wären. Dies wäre im ÖRK in mehrfacher Hinsicht ein absolutes Novum, nicht nur zahlenmässig, sondern auch hinsichtlich der Universalität dieser Kirche, während alle bisherigen Mitgliedkirchen geographisch, sprachlich, national, kulturell usw. mehrheitlich klar begrenzte und überblickbare Einheiten darstellen. Es käme dadurch eine Disparität zum Zuge, die als nicht wünschenswert erscheint. Würde die Frage der Mitgliedschaft jedoch so zu lösen versucht, dass mit Rücksicht auf die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sich allmählich durchsetzende Verselbständigung regionaler und nationaler Strukturen innerhalb dieser Weltkirche die seither konstituierten Patriarchats-Synoden und Bischofskonferenzen als repräsentative Grundlage gelten, müsste die Zahl der Mitgliedkirchen des ÖRK um rund 90 auf etwa 350 anschwellen. So oder anders ergäben sich in der Frage der angemessenen Vertretung in den verschiedenen Organen des ÖRK allerhand heikle Probleme, die im Bericht einzeln angeführt sind. Abschliessend werden auch die grundsätzlichen Aspekte erörtert, welche sich im Hinblick auf eine künftige Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche in bezug auf ihre Ekklesiologie, die Frage nach der Autorität des ÖRK, des päpstlichen Primates und der rechtlichen Stellung des Heiligen Stuhles zwangsläufig ergeben.

Abschliessend betont das sorgfältig verfasste Dokument, dass seine Darlegungen weder endgültig noch erschöpfend seien und dass der letztgültige Entscheid in dieser hochbedeutsamen Frage allein von der römisch-katholischen Kirche selber getroffen werden müsse.

Von dieser Sicht der Dinge her ist verständlich, dass man in den verantwortlichen Gremien des ÖRK das Bedürfnis und die Notwendigkeit empfand, sich nun einmal selber die Frage zu stellen: «Wie verstehen wir eigentlich die Gemeinschaft, welche uns im ÖRK als Kirchen und als Glieder der verschiedenen Konfessionen miteinander verbindet, und welche Konsequenzen hat oder sollte diese Gemeinschaft für unser eigenes Kirchesein haben?»

In einem mittelbaren Zusammenhang mit dieser ganzen komplexen Problematik muss auch der anlässlich der Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen 1971 gemachte und vom Zentralausschuss in Utrecht nunmehr gutgeheissene Vorschlag gesehen werden, alle Mitgliedkirchen seien aufzufordern, in ihnen geeignet scheinender Form «Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist» (I.Petr. 3, 15). Anvisiert ist damit ein gemeinsames Bemühen um Bewusstmachung und Bekennen des christlichen Glaubens gegenüber den Herausforderungen der heutigen Welt und um dessen Formulierung in einer Sprache, die von den Menschen unserer Zeit verstanden und ernst genommen wird. Gleichzeitig verbindet sich damit natürlich auch die Erwartung, dieses Unterfangen werde zu einem Teil jenes Lernprozesses, der nötig ist zur Erfahrung dessen, was mit «konziliarem Umgang» praktisch gemeint ist. Nicht gemeint ist jedoch, dass ein «zeitgemässes» Glaubensbekenntnis resultieren solle, wie vor allem orthodoxe Vertreter sofort befürchteten.

«Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche» war das Thema, unter dem Prof. Dr. John Deschner (USA) einen interessanten Überblick über den gegenwärtigen Stand des ökumenischen Gesprächs in aller Welt gab. Zunächst charakterisierte er die im Gang befindlichen 36 Unionsverhandlungen (8 in Afrika, 7 in Asien, 2 in Australien, 10 in Europa, 3 in Latein- und 6 in Nordamerika), von denen 2 den Zusammenschluss der beteiligten Kirchen zu einem Bund anstreben, 7 unter Partnern ein und derselben Konfession stattfinden, 6 multikonfessionell innerhalb eines protestantischen Spektrums sind, während an 21 Verhandlungen Anglikaner beteiligt sind. Von den 36 Kirchenunionsverhandlungen sind nach Meinung Deschners zwei Drittel (22) als positiv anzusprechen, während bei den restlichen 12 ein gewisses «Malaise» sich zeigt, wobei – wie er mit Nachdruck betonte – soziale und administrative Faktoren eine ebenso bedeutsame Rolle spielen wie die theologischen. Unter den letzteren ist das, was summarisch als «evangelikaler Konservatismus» bezeichnet wird, mindestens so hinderlich wie die traditionellen Fragen von Glauben und Kirchenverfassung. Der gelegentlichen Behauptung, die römisch-katholische und die orthodoxen Kirchen würden sich an keinerlei Unionsverhandlungen beteiligen, konnte der Referent entgegenhalten, «dass die Ständige Gemeinsame Kommission der römisch-katholischen und der anglikanischen Kirche erklärt hat, sie arbeite auf die organische Union dieser beiden Kirchen hin; zu erwähnen sind u.a. auch die Gespräche zwischen östlichen und orientalischen Orthodoxen, die sich allmählich von einem inoffiziellen zu einem offiziellen Dialog entwickeln, sowie die geduldigen und kontinuierlichen Bemühungen um eine Annäherung zwischen Altkatholiken und Orthodoxen». – Im zweiten Teil des Berichtes streifte Prof. Deschner alsdann die zahlreichen bilateralen Gespräche, über welche das umfangreiche Werk «Confessions in Dialogue» von N. Ehrenström und G. Gassmann eingehend referiert und deren vorläufige Ergebnisse Deschner wie folgt glaubt katalogisieren zu können:

a) Konsensus in der Lehre vom Abendmahl (anglikanisch-römisch-katholische, lutherisch-reformierte, methodistisch-römisch-katholische Gespräche);
b) Konsensus über das Wesen des Amtes und/oder volle oder partielle gegenseitige Anerkennung der Ämter (lutherisch-römisch-katholische, anglikanisch-römisch-katholische, lutherisch-reformierte Gespräche);
c) volle Interkommunion (lutherisch-reformierte Gespräche);
d) partielle Interkommunion (anglikanisch-lutherische, anglikanisch-römisch-katholische, lutherisch-römisch-katholische Gespräche);
e) Konsensus über das Verhältnis von Evangelium, Schrift und Tradition (anglikanisch-lutherische, anglikanisch-römisch-katholische, lutherisch-reformierte, lutherisch-römisch-katholische, reformiert-römisch-katholische Gespräche);
f) Entdeckung der tiefreichenden Verwandtschaft in Spiritualität und in dem Verständnis von der Heiligung (methodistisch-römisch-katholische Gespräche);
g) Konsensus in der vollen Kanzel- und Altargemeinschaft auf der Grundlage einer gemeinsamen Bibelauffassung, Annullierung der gegenseitigen Verdammungsurteile aus dem 16. Jahrhundert sowie gegenseitige Anerkennung als Kirche Christi (lutherisch-reformierte Gespräche).

Deschner nannte die den traditionellen kirchlich-theologischen Problemen geltenden bilateralen Gespräche eine typische Form von «Ökumenismus I», während der «Ökumenismus II» die neuen Probleme zum Gegenstand hat, die in der heutigen Zeit die Spaltung der Kirchen ausmachen. Wir stehen vor der Tatsache einer wachsenden Auseinandersetzung über und der Kritik an der organisierten ökumenischen Bewegung aus den Kirchen heraus, von rechts (evangelikal, orthodox und katholisch: organisierte Ökumene sei der erste fatale Schritt zum Verlust christlicher Wahrheit, Tradition und des Evangeliums) und von links (der klassische Ökumenismus mit seiner Orientierung an der Tradition und der damit verbundenen Rückwärtsgewandtheit habe Erfolge zu verzeichnen, die letztlich gerade die Hindernisse für die dringende Auseinandersetzung mit den sozialen, rassischen, politischen und anderen Herausforderungen seien, welche die Kirche heute durchdringen und spalten). Es wird entscheidend sein, dass diese beiden ökumenischen Grundaspekte miteinander in Beziehung gebracht werden können.

Abschliessend äusserte sich Prof. Deschner zur Bedeutung des Begriffes Konziliarität als eines Themas, «das kirchliche Einheit und die ökumenische Situation in ein Gesichtsfeld bringt», wie folgt:

«a) *Ihr umfassender Charakter*: Konziliarität hat zuallererst mit der *Einheit* der Kirche zu tun. Wir haben gesehen, wie bedeutsam es ist, darunter mehr als nur die Einheit von Denominationen zu verstehen. Es bedeutet nämlich auch die Einheit der Christen, die durch Rasse, Kultur und Politik getrennt sind, ebenso aber auch die Einheit jener Menschen, die unterschiedliche Strategien zur Manifestierung dieser Einheit bevorzu-

gen. Konziliarität nötigt uns, bei jedem Problem zu fragen: Wie haben wir seine Tiefe ausgelotet, da, wo es das Einssein des Gottesvolkes herausfordert? Was nicht in irgendeinem Sinne als ein Problem kirchlicher Einheit erkannt worden ist, hat keinen Platz auf der ökumenischen Tagesordnung, und all jene, die das eher als ein einschränkendes und nicht als ein befreiendes Prinzip verstehen, haben es noch nicht richtig begriffen. Rassismus zum Beispiel ist nicht bloss eine moralische Häresie, sondern er ist eine die Eucharistie spaltende Häresie, verwurzelt in einer falschen Verkündigung christlicher Versöhnung.
Wir dürfen in der ökumenischen Arbeit nie den schwierigen, steilen Weg aufgeben, den Weg des Multilateralen, den Verfolg der universalen Sicht kirchlicher Einheit – ohne Rücksicht darauf, wie verlockend und wirksam (und notwendig!) der Weg des Bilateralen, des Lokalen und Regionalen, des Konkreten auch sein mag. Das Ziel der Vorbereitung eines wahrhaft ökumenischen Konzils erinnert ständig daran, wie umfassend die christliche Liebe wirklich ist und wie universal die Ansprüche kirchlicher Einheit sind. Eine der verborgenen Stärken der Erklärung von Neu Delhi ist ihr Bestehen darauf, dass lokale und universale Einheit aufeinander bezogen werden. Davon haben wir noch viel zu lernen. Die Lektion, die wir zu lernen haben, ist, warum das Kreuz und die Auferstehung Christi uns verbieten, in Klassisches und Zeitgenössisches, Universales und Lokales aufzuteilen und daraus auszuwählen.

b) *Ihre Pluriformität:* Konziliarität zielt auf keine andere kirchliche Einheit als die, welche die christliche *Wahrheit* schafft, keine erzwungene Einheit, keine ersonnene Uniformität, sondern die volle Freiheit der koinonia der Wahrheit. Auch dies ist eher ein befreiendes als ein beschränkendes Prinzip. Keine ökumenische Situation – kirchlich oder säkular – ist so dringlich, dass wir auch nur für einen Augenblick die Quelle der Befreiung relativieren oder vergessen dürften, nämlich die Botschaft von Jesus Christus und die Berufung, gemeinsam Zeugnis zu geben, und zwar nicht mit ‚undeutlichem Ton'. Aus diesem Grunde sind Konsensuserklärungen über die Eucharistie, über die Taufe und das Amt bedeutsam: nicht weil sie sich eine lehrmässige Uniformität einfallen lassen, sondern weil sie uns daran erinnern, wie wichtig es ist, nach einer sich ergänzenden Vielfalt zu suchen, genau wie die Mannigfaltigkeit der Schrift Zeugnis gibt von dem einen Glauben. Kirchliche Einheit ist nur möglich, wenn das volle Zeugnis christlicher Wahrheit gewagt wird, gewagt in einer solchen Weise, dass die Vielfalt christlichen Zeugnisses echt und attraktiv wird, und damit auch gewagt in solcher Art, dass die Menschheit die Wahrheit hören kann, die die Kirche eint. Weil uns die Konziliarität an die komplementäre Pluriformität christlicher Wahrheit gemahnt, ist sie eine wertvolle Einsicht in die ökumenische Zielsetzung.

c) Konziliarität verweist auf die *Erreichbarkeit* des ökumenischen Zieles. Konziliarität ist im christlichen Gottesdienst verwurzelt, wird durch ihn erhalten und ist unterwegs zu seiner Fülle. Sie richtet den Brennpunkt unserer Aufmerksamkeit auf den Kern kirchlicher Einheit, das Ereignis, bei dem das Volk Gottes auf Christi Kommen in unsere Mitte wartet und dieses Kommen feiert. Jener Gottesdienst ist das Wesen des ‚Zeichens', das die Kirche im Blick auf die kommende Einheit der Menschheit bieten kann. Darum könnte der Gottesdienst eines künftigen universalen Konzils ein machtvoller Akt des Zeugnisses sein. Jenes ‚Zeichen' ist schon unter den Menschen gegenwärtig, und doch ist es überall nur der Vorgeschmack der kommenden koinonia des Gottesreiches. In diesem Sinne hat der Gottesdienst einen entscheidenden Bezug nicht nur zu Glauben und Liebe, sondern auch zur christlichen Hoffnung. Aus diesem Grunde ist es gut und nützlich, an einer Verfeinerung unseres Verständnisses der ‚Einheitskonzepte und Unionsmodelle' zu arbeiten, um den Weg für die Stadien ökumenischen Wachstums vorzubereiten, die jenseits lehrmässiger Reflexion und theologischer Übereinkünfte in den Regionen liegen, wo wir gemeinsam handeln, hoffen und Gottesdienst feiern. Darüber hinaus verdient mit Nachdruck gesagt zu werden, dass gemeinsamer Gottesdienst nicht einfach nur ein transhistorisches Ziel ist, sondern ein Ziel, für dessen *Erlangung* hier, in der Geschichte, wir zu beten jedes Recht haben.

Wir haben noch viel zu tun, um ein wahrhaft ökumenisches Konzil vorzubereiten, aber nichts Bedeutsameres und Produktiveres, als den Herrn anzubeten, der uns zusammenführt. Und genau jener Gottesdienst, in rechter Weise mit einer gewissen Kirchenzucht ausgeführt, ist zugleich das schönste ‚Zeichen' und der beste Dienst, den die Kirche für die kommende Einheit der Menschheit anzubieten hat.»

Aus der Fülle der weiteren Probleme, über die in Utrecht berichtet und diskutiert wurde, seien kurz noch die folgenden angeführt:

Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus entwickelt sich nach etlichen Anfangswiderständen nunmehr zusehends mehr, so dass ein Appell an die Mitgliedkirchen um Aufbringung weiterer 500000 Dollar erlassen werden musste. Überdies stimmte der Zentralausschuss einer Resolution zu, welche die Mitgliedkirchen auffordert, sich an keinen Kapitalinvestitionen in Südafrika zu beteiligen und allenfalls solche Investitionen bei Banken oder Firmen, welche in der südafrikanischen Wirtschaft engagiert sind, zurückzuziehen.

Im politischen Sektor auferlegte man sich mehr Zurückhaltung als auch schon, obwohl die Bemühungen um einen Frieden in Vietnam und um das Zustandekommen einer europäischen Sicherheitskonferenz begrüsst und in der Frage einer Ausweisung der Asiaten aus Uganda deutlich zu Mässigung und Wahrung der Menschenrechte aufgerufen wurde.

Mit Genugtuung vernahm man auch, dass auf beiden Gebieten zudem positive Massnahmen getroffen wurden. So begrüsste der Zentralausschuss die Schaffung eines Sonderfonds für den sofort nach Kriegsende in Indochina geplanten Wiederaufbau. Was das Antirassismus-Programm anbetrifft, wurde über die bevorstehende Studientagung zum Thema «Gewalt und Gewaltlosigkeit im Lichte des Alten und Neuen Testamentes und der Lehre der Kirche» orientiert, welche inzwischen in Cardiff (Wales) stattgefunden hat.

Dr. Maurice Strong (Kanada) als verantwortlicher Organisator der Stockholm-Konferenz für Umweltschutz vom Sommer 1972 gab Einblick in den positiven Beitrag des ÖRK zu dieser wichtigen Tagung, während der südamerikanische Prof. Dr. Jorge Hardoy auf Grund seiner mehrjährigen Studien in allen Teilen der Welt über die apokalyptisch anmutenden Aspekte der sog. Urbanisation, d.h. der rapiden Verstädterung grosser Teile der Weltbevölkerung in explosionsartig wachsenden Ballungszentren, informierte: nach seinen Berechnungen werden die grossen Städte auf allen Kontinenten bis zum Jahre 2000 rund anderthalb Milliarden zusätzliche Bewohner aufzunehmen haben.

Um das Gespräch zwischen Kirche und Naturwissenschaften in Zukunft noch sachgemässer intensivieren zu können, wurde mit Beginn des Wintersemesters 1972/73 ein junger deutscher Biologe als Dozent ans Ökumenische Institut Bossey berufen. Dagegen erbringt die auf breiter Basis angelaufene Sonderstudie «Humanum» unter Leitung von Prof. David Jenkins nicht die erhofften Resultate, so dass das Mandat nicht über den gesetzten Termin hinaus verlängert werden wird. Hingegen soll die Frage nach der «Qualität des Lebens» im Zusammenhang mit dem Problem der Verantwortung des Christen in Gottes Schöpfung eingehend studiert werden.

Durch die Aufnahme von 8 neuen Mitgliedkirchen und einer assoziierten Kirche steigt deren Zahl im ÖRK auf 259. Dabei handelt es sich ausschliesslich um Kirchen aus der sog. Dritten Welt.

Damit der ÖRK seinen immer noch steigenden Verpflichtungen auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe nachzukommen vermag, erneuerte der Zentralausschuss seinen Appell an alle Mitgliedkirchen, 2 % ihrer Budgets für diesen Zweck zur Verfügung zu stellen.

Drohte nach der Aufwertung des Schweizer Frankens der allgemeine Finanzhaushalt des ÖRK aus dem bisherigen Gleichgewicht zu geraten, so vermochten seither namhafte Erhöhungen der Mitgliederbeiträge verschiedener Kirchen – teils in Form einmaliger Spenden, teils im Sinne dauernder Selbstverpflichtung – ein Abgleiten in die roten Zahlen zu verhindern.

Die Tagung nahm auch mit Befriedigung Kenntnis von den umfangreichen Vorbereitungen und der gründlichen thematischen Gestaltung der Ende Dezember 1972 bis Anfang Januar 1973 in Bangkok stattfindenden Weltkonferenz für Mission und Evangelisation unter dem Thema «Salva-

tion Today» (Das Heil der Welt heute). Ferner wurde beschlossen, anlässlich der vom 19. bis 29. August 1973 in Helsinki abzuhaltenden nächsten Sitzung des Zentralausschusses am Sonntag, 26. August 1973 in einer besonderen gottesdienstlichen Feier des 25jährigen Bestehens des ÖRK zu gedenken und alle Mitgliedkirchen aufzufordern, in allen Gemeinden ein gleiches zu tun. – Schliesslich wurden die ersten organisatorischen Massnahmen für die V. Vollversammlung des ÖRK vom Sommer 1975 in Djakarta (Indonesien) gutgeheissen. Hingegen konnte man sich hinsichtlich der Thematik nur auf folgende Richtlinien einigen:

«Das Thema sollte

a) den Charakter der Offenheit und Einladung vermitteln, insbesondere, da die Mehrheit der am Tagungsort unserer Vollversammlung lebenden Menschen anderen Religionen unserer Zeit – vorwiegend dem Islam – angehört,
b) das grösstmögliche Mass an Zusammenarbeit zwischen den so unterschiedlichen christlichen Traditionen wie auch zwischen Christen und allen anderen Mitmenschen gewährleisten,
c) unsere Sorge um die Dringlichkeit der Dinge zum Ausdruck bringen, und
d) eindeutig Zeugnis für unsern Glauben an Jesus Christus ablegen.

Unter anderem sind folgende Formulierungen vorgeschlagen worden: ‚Liberation for Community‘ (Befreiung zur Gemeinschaft), ‚Set Free for Fellowship‘ (Frei geworden zur Gemeinschaft) ‚Christ Liberates and Reconciles‘ (Jesus Christus befreit und versöhnt). Als biblische Grundlage wird das Lukasevangelium, Lk. 4, 14–21, vorgeschlagen: Jesus liest aus dem Buch des Propheten Jesaja, der *Befreiung* in vielerlei Form weissagt. Mit der Verkündigung, dass diese Schrift in ihm selbst erfüllt sei, gibt Jesus der Kirche den Auftrag, diese Befreiung, die er bringt, *in ihrer Gemeinschaft* zu verkörpern.»

Schliesslich sei erwähnt, dass die holländische Thronfolgerin, Prinzessin Beatrix, in Begleitung des Prinzgemahls Claus von Amsberg anlässlich der Eröffnungssitzung vom 13. August eine äusserst kluge Willkommansprache hielt, die weit über das hinausging, was sonst bei derartigen Gelegenheiten von staatlichen Repräsentanten geäussert zu werden pflegt. Im Laufe der Tagung statteten sodann die beiden holländischen Kardinäle Alfrink (Utrecht) und Willebrands (Rom, Präsident des Einheitssekretariates im Vatikan) dem Zentralausschuss einen kurzen Besuch ab.

Am Eröffnungsgottesdienst in der Domkerk zu Utrecht hielt der erste Generalsekretär des ÖRK, Dr. W. A. Visser ’t Hooft, die Predigt. In der altkatholischen St-Gertrudis-Kathedrale fand dann einige Tage später die Feier der orthodoxen Liturgie in Form einer Konzelebration statt, wie auch der vom präsidierenden Bischof der amerikanischen Episkopalkirche, Dr. J. Hines, geleitete offene Abendmahlsgottesdienst und der Schlussgottesdienst, in dem das Vaterunser von einem christlichen Inder getanzt

wurde. Ein unprogrammmässiges, aber eindrückliches Erlebnis war die Begegnung mit einer Gruppe von «Children of God», die als eine besondere Art von «Jesus People» in der Nähe von Amsterdam in einer Kommune leben und in einem von ihnen gestalteten Mittagsgebet von ihrem Werden, Wollen und Wirken Zeugnis gaben. Das zu Ehren des zurücktretenden Generalsekretärs Dr. E. C. Blake gegebene Festbankett bot mehreren Rednern Gelegenheit, die mannigfachen Verdienste des nun inzwischen aus dem Amte Geschiedenen zu würdigen. *—hf—*



